



UNIVERSIDADE DO VALE DO TAQUARI - UNIVATES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
MESTRADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO

**TERRITORIALIDADE KAINGANG DA COMUNIDADE *PÓ MÁG* EM
TABAÍ, PORÇÃO SUL DA BACIA HIDROGRÁFICA TAQUARI-ANTAS**

Jonathan Busolli

Lajeado, dezembro de 2018

Jonathan Busolli

**TERRITORIALIDADE KAINGANG DA COMUNIDADE *PÓ MÁG* EM
TABAÍ, PORÇÃO SUL DA BACIA HIDROGRÁFICA TAQUARI-ANTAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, da Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES, como parte da exigência para obtenção do grau de Mestre em Ambiente e Desenvolvimento.

Orientador: Dr. Luís Fernando da Silva Laroque

Lajeado, dezembro de 2018

UNIVERSIDADE DO VALE DO TAQUARI - UNIVATES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
MESTRADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação de Mestrado:

**TERRITORIALIDADE KAINGANG DA COMUNIDADE *PÓ MÁG* EM TABAÍ,
PORÇÃO SUL DA BACIA HIDROGRÁFICA TAQUARI-ANTAS**

Elaborada por

Jonathan Busolli

Como requisito parcial para a obtenção do grau de

Mestre em Ambiente e Desenvolvimento

COMISSÃO EXAMINADORA:

.....
Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque (Orientador)
PPGAD/Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES

.....
Prof^a Dr^a Claudete Rempel
PPGAD/Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES

.....
Prof^a Dr^a Cíntia Régia Rodrigues
Universidade Regional de Blumenau - FURB

.....
Prof. Dr. Walmir da Silva Pereira
Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Lajeado, 20 de dezembro de 2018

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com bolsa de financiamento do Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições Comunitárias de Educação Superior da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (PROSUC/CAPES), Código de Financiamento 001. Agradeço a CAPES e a UNIVATES pelo auxílio na pesquisa e pela bolsa de estudos. Ao professor e orientador Luís Fernando da Silva Laroque por orientar a presente investigação e aos demais membros do projeto de extensão “História e Cultura Kaingang” e do projeto de pesquisa “Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS”, especialmente aos colegas Moisés B. Vedoy, Tuani de Cristo e Ernesto P. Bastos. Aos Kaingang das terras indígenas das bacias hidrográficas dos rios Taquari-Antas, Caí, Sinos e Lago Guaíba, em especial à comunidade da Terra Indígena *Pó Mág*, de Tabaí e à memória de seu primeiro cacique, Francisco *Rokàg* dos Santos. Agradeço ainda aos meus pais Marlene Castagna e Gelson Busolli, ao meu irmão Julian Busolli e a minha companheira Jaíne Fontana que me auxiliaram nos momentos de dificuldade.

*O que é que pode fazer o homem comum
Neste presente instante senão sangrar?
Tentar inaugurar
A vida comovida
Inteiramente livre e triunfante?*

*[...] Era uma vez um homem e o seu tempo
Botas de sangue nas roupas de Lorca
Olho de frente a cara do presente e sei
Que vou ouvir a mesma história porca
Não há motivo para festa: Ora esta!
Eu não sei rir à toa!*

*Fique você com a mente positiva
Que eu quero é a voz ativa (ela é que é uma boa!)
Pois sou uma pessoa
Esta é minha canoa: Eu nela embarco
Eu sou pessoa!
A palavra pessoa hoje não soa bem
Pouco me importa!*

Belchior

Conheço meu lugar (Era uma vez o homem e o seu tempo, 1979).

RESUMO

As áreas de planalto da região sul do Brasil, cobertas em grande parte por florestas de Araucária constituem-se em espaços de tradicional ocupação de populações Kaingang, cujos territórios se expandem por áreas entre a Bacia Hidrográfica do Rio Tietê, no estado de São Paulo e os territórios limítrofes ao delta do Rio Jacuí, no estado do Rio Grande do Sul. Mesmo expulsos de seus tradicionais espaços territoriais a partir de meados do século XVIII e durante século XIX, os Kaingang jamais deixaram de circular por seus territórios e, sobretudo a partir da segunda metade do século XX no Rio Grande do Sul, passaram a empreender um processo de retomada das suas terras. O processo de retorno aos seus tradicionais territórios empreendido pelo povo Kaingang demonstra o protagonismo desse grupo étnico no que diz respeito a sua afirmação enquanto identidade própria e diferenciada. A Terra Indígena *Pó Mág*, localizada no município de Tabaí, porção sul da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, originada a partir deste processo, vem empreendendo a construção de sua territorialidade no espaço da terra indígena. O objetivo do estudo constituiu-se em analisar como a comunidade da Terra Indígena *Pó Mág* percebe os elementos que constituem sua territorialidade no espaço local por meio da análise de suas relações com elementos da natureza como o relevo, as formações rochosas, os espíritos, os animais, as relações de poder internas da comunidade, as relações sociais com as outras comunidades Kaingang, os contatos e relações com os não indígenas e ressignificações construídas junto a elementos espaciais como as moradias, a escola, a igreja e o campo de futebol. Para tanto, o método foi qualitativo e contou com a análise de conteúdo e a abordagem etno-histórica no que diz respeito à investigação do levantamento bibliográfico e pesquisa documental realizado junto aos órgãos públicos municipais e federais, dos dados obtidos em campo com indígenas e não indígenas por meio da história oral e dos procedimentos etnográficos. Como resultados, tendo por base aportes teóricos da história ambiental, territorialidade, identidade e cultura, aponta-se que o grupo Kaingang analisado vem desempenhando sua espacialidade sobre as áreas do tradicional território e do espaço de sua terra indígena. Ao mesmo tempo, se empenham em várias frentes que vão desde o aumento da área física da aldeia, à instalação de uma escola indígena e à garantia do abastecimento de água potável, o que os torna agentes de sua história e da territorialidade tendo em vistas suas dinâmicas espaciais, políticas e culturais, de respeito para com o meio humano e não humano e de luta por seus direitos como uma sociedade distinta que são.

Palavras-chave: Indígenas; Território; Identidade; Direitos.

ABSTRACT

The plateau areas of southern Brazil, largely covered by araucaria forests, are areas of traditional occupation of the Kaingang populations, whose territories extend across areas between the Tietê river basin in the state of São Paulo and the territories adjacent to the delta of the Jacuí River, in the state of Rio Grande do Sul. Although they were expelled from their traditional territorial spaces from the mid-eighteenth century and during the nineteenth century, the Kaingang never left their territories, and from the second half of the twentieth century in Rio Grande do Sul, began to move. Undertake a process of resumption of their lands. The process of returning to their traditional territories undertaken by the Kaingang people demonstrates the prominence of this ethnic group in relation to its claim as a separate and distinct identity. The Pó Mág Indigenous Land, located in the municipality of Tabaí, southern portion of the Taquari-Antas Basin, originated from this process, has been carrying out the construction of its territoriality in the indigenous land space. The objective of the study is to analyze how the community of the Pó Mág Indigenous Land perceives the elements that constitute its territoriality in the local space through the analysis of its relations with elements of nature such as relief, rock formations, spirits, animal relations, internal power relations encompassing the community, social relations with the other Kaingang communities, contacts and relations with non-indigenous people, and re-significances built on spatial elements such as dwellings, school, church and soccer field. For this, the method was qualitative and counted on the content analysis and the ethnohistorical approach regarding the investigation of the bibliographic survey and documentary research carried out with the municipal and federal public agencies, the data obtained in the field with indigenous people and not indigenous through oral History and ethnographic procedures. As results, based on theoretical contributions of environmental history, territoriality, identity and culture, it is pointed out that the Kaingang group analyzed has been performing its spatiality over the areas of the traditional territory and the space of its indigenous land. At the same time, they are working on several fronts, ranging from increasing the physical area of the village to installing an indigenous school and guaranteeing the supply of drinking water, making them agents of their history and territoriality in view of their spatial, political and cultural dynamics, respect for the human and non-human environment and struggle for their rights as a distinct society that they are.

Keywords: Indigenous; Territory; Identity; Rights.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa indicando municípios com a presença de terras indígenas Kaingang em contextos urbanos em áreas das bacias hidrográficas Taquari-Antas, Caí, Sinos e Lago Guaíba no Rio Grande do Sul.	13
Figura 2 - Uma das formações rochosas que compõe a “Pedra Grande”	48
Figura 3 - Mobilidade espacial dos Kaingang da Terra Indígena <i>Pó Mág</i> sobre áreas de seu tradicional território	59
Figura 4 - <i>Wãre</i> Kaingang localizado no município de Encantado sendo utilizado por grupo da Terra Indígena Monte Caseros	60
Figura 5 - Os irmãos André e Tomé <i>Fongue</i> , cacique e ex-cacique da Terra Indígena <i>Pó Mág</i> em visita à UNIVATES	67
Figura 6 - Etnomapa da Terra Indígena <i>Pó Mág</i>	79
Figura 7 - O cacique Francisco <i>Rokàg</i> dos Santos nos arredores da Terra Indígena <i>Pó Mág</i>	83
Figura 8 - Joel Bento no interior da igreja da Terra Indígena <i>Pó Mág</i>	95
Figura 9 - Vista aérea do sítio arqueológico RS-TQ-140, localizado ao lado da Terra Indígena <i>Pó Mág</i>	120

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CRE – Coordenadoria Regional de Educação

DNIT – Departamento Nacional de Infraestrutura e Transporte

DIFRA – Departamento de Infraestrutura Rural, Irrigação e Uso Múltiplos das Águas

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MPF – Ministério Público Federal

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONU – Organização das Nações Unidas

PROSUC – Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições Comunitárias de Ensino Superior

SEMA – Secretaria do Ambiente e Desenvolvimento Sustentável

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

SDR – Secretaria do Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo

TAP – Termo de Anuência Prévia

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 FUNDAMENTAÇÃO METODOLÓGICA E TEÓRICA.....	28
2.1 Revisão da bibliografia.....	28
2.2 Fontes documentais.....	30
2.3 Metodologia	32
2.4 Aportes teóricos	40
3 A TERRA INDÍGENA <i>PÓ MÁG</i> ENQUANTO ESPAÇO DE TERRITORIALIDADE KAINGANG.....	46
3.1 A caracterização do espaço	46
3.2 Categorias como território e territorialidade para os povos indígenas	49
3.3 A construção da territorialidade Kaingang e suas movimentações pelo território	53
3.4 As dinâmicas de liderança entre os Kaingang da Terra Indígena <i>Pó Mág</i>	66
3.5 As movimentações Kaingang em diferentes temporalidades	70
4 O LUGAR ENQUANTO DIMENSÃO LOCAL DO TERRITÓRIO.....	75
4.1 A Terra Indígena <i>Pó Mág</i> enquanto lugar de vivência Kaingang	75
4.2 Os Kaingang da Terra Indígena <i>Pó Mág</i> em sua relação com o não humano	81
4.3 A utilização dos espaços da Terra Indígena <i>Pó Mág</i>	90
4.4 As relações interétnicas entre os Kaingang da <i>Pó Mág</i> e a sociedade local	97
5 IDENTIDADE E CIDADANIA KAINGANG NA TERRA INDÍGENA <i>PÓ MÁG</i>.....	103
5.1 A identidade étnica Kaingang como prática relacional.....	103
5.2 O caráter ideológico da categoria identidade e o estabelecimento do movimento indígena	112
5.3 A busca por um modelo de cidadania indígena	115

5.4 A agência indígena na luta pelo respeito aos seus direitos e sua contribuição para novos modelos de cidadania	123
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	130
REFERÊNCIAS.....	134
Documentais	134
Bibliográficas	140
APÊNDICES	151

1 INTRODUÇÃO

A Terra Indígena *Pó Mág*, localizada no município de Tabaí, no Rio Grande do Sul, integra os espaços tradicionalmente ocupados pelos Kaingang, constituído pelas áreas de planalto da região sul do Brasil, cobertas em grande parte por florestas de Araucária. Esses espaços de ocupações indígenas se expandem em direção ao sul a partir da Bacia Hidrográfica do Rio Tietê, no estado de São Paulo, alcançando os estados de Paraná e Santa Catarina, até os territórios limítrofes do delta do Rio Jacuí, no estado do Rio Grande do Sul (LAROQUE, 2009).

Juntamente com os Laklãnô/Xokleng, os Kaingang formam o grupo de populações Jê meridionais que, linguisticamente, são pertencentes ao tronco Macro-Jê. Com uma população de 37.470 pessoas, os Kaingang são apontados pelo Censo Demográfico de 2010 (IBGE, 2012) como o terceiro maior grupo populacional indígena do Brasil, apenas superados pelos Guarani-Kaiowá e os Tikuna. A Terra Indígena Guarita, com uma população de 5.776 indígenas¹ e localizada no norte do estado do Rio Grande do Sul, configura-se como a maior área Kaingang atual, sendo que no ano de 2015, havia 32 terras indígenas Kaingang demarcadas ou em processo de demarcação, espalhadas sobre áreas de seu tradicional território nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015).

Mesmo expulsos dos tradicionais espaços territoriais no Brasil meridional a partir de meados do século XVIII e durante o século XIX, os Kaingang jamais

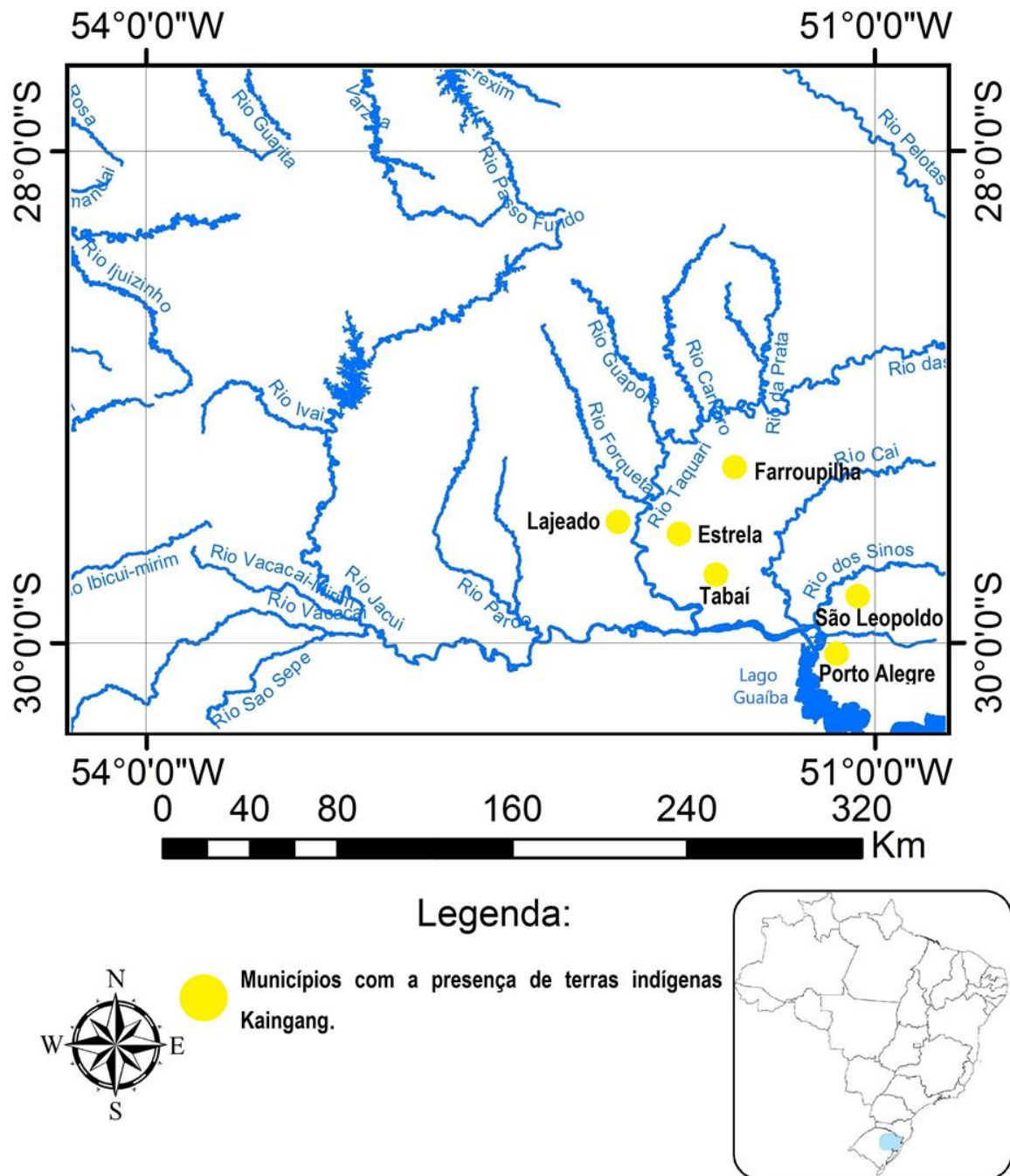
¹ Segundo dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

deixaram de circular por seus territórios e, a partir da segunda metade do século XX no Rio Grande do Sul, passaram a empreender um processo de retomada das suas terras que se origina a partir da falta de espaço físico nas áreas indígenas localizados no norte do estado em virtude do contínuo crescimento vegetativo da população. Com isso, os Kaingang intensificaram suas movimentações pelos tradicionais territórios, agora ocupados por áreas de contexto urbano como, por exemplo, as áreas ao sul da Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas, onde viviam no século XIX, sendo ilustrativo desse processo a criação da Terra Indígena Kaingang *Jamã Tỹ Tãnh*, localizada no município de Estrela. Segundo Silva e Laroque (2012), esta comunidade surgiu de um grupo Kaingang que vivia no município de Santa Cruz do Sul, mais precisamente na localidade conhecida como Gruta dos Índios, e que dela foram expulsos em meados da década de 1950, passando a se estabelecer nas margens da rodovia BR 386, inicialmente próximo ao trevo de acesso do município de Bom Retiro do Sul e, posteriormente, no KM 360, em Estrela.

Esta é a primeira de várias terras indígenas Kaingang que se instalaram em áreas das bacias hidrográficas dos rios Taquari-Antas, Caí, Sinos e Lago Guaíba e cuja distribuição pode ser observada no mapa a seguir (Figura 1). O processo de retomada da ocupação Kaingang dessas áreas só foi possível graças aos avanços da política indigenista² promovidos pela Constituição Federal de 1988, que em seu artigo 231 garante povos indígenas o direito a prática de sua organização social, de seus costumes, línguas e crenças, além do direito sobre os territórios tradicionalmente por eles ocupados (BRASIL, 1988).

² Entende-se por política indigenista o conjunto de diferentes iniciativas governamentais adotadas a respeito dos povos indígenas. Conforme Almeida (2010), o Brasil desde o período colonial empregou diferentes diretrizes acerca dos indígenas, em especial aquelas traçadas pelo “Diretório dos Índios” de 1755, revogado em 1798. Uma política indigenista de caráter mais geral só seria novamente estabelecida com o “Regulamento das Missões” de 1845 seguido das políticas praticadas pelos diferentes órgãos indigenistas do Estado brasileiro ao longo do século XX, conforme será apresentado posteriormente.

Figura 1 - Mapa indicando municípios com a presença de terras indígenas Kaingang em contextos urbanos em áreas das bacias hidrográficas Taquari-Antas, Caí, Sinos e Lago Guaíba no Rio Grande do Sul.



Fonte: Elaboração do autor (2018) a partir de Santos (2016b).

Dentro dos espaços territoriais referidos, na região do Vale do Taquari, surgiram além da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, a Terra Indígena *Foxá*, localizada no município de Lajeado. Na serra gaúcha, encontram-se as Terras Indígenas *Pó Nãnh Mág* e *Ka Mág*, localizadas no município de Farroupilha; na região Metropolitana de Porto Alegre, localizam-se quatro terras indígenas, entre elas pode-

se apontar a Terra Indígena Morro do Osso/*Topẽ Pẽn*; e no Vale do Sinos, a Terra Indígena *Por Fi Gá*, em São Leopoldo³ (BUSOLLI, 2016).

Esse processo gerou uma série de embates entre os indígenas Kaingang e não indígenas, que serão maximizados a partir do início das obras de duplicação da rodovia BR 386, no ano de 2010⁴, uma vez que a execução do empreendimento atingiu diretamente a Terra Indígena *Jamã Tỹ Tãnh*, em Estrela. Estudos antropológicos e ambientais foram produzidos visando avaliar os impactos que as obras de duplicação da rodovia causariam não só aos indígenas Kaingang, mas também aos demais moradores atingidos.

Desse modo, conforme estudo anterior (BUSOLLI, 2015), no ano de 2013 surge a Terra Indígena *Pó Mág*, localizada no município de Tabaí, em uma área de terras disponibilizada como parte das medidas compensatórias para Terra Indígena *Foxá*. Neste novo contexto, os Kaingang buscam dar continuidade à sua identidade étnica, cultural e linguística enquanto empreendem a construção de uma apropriação simbólica dos elementos constitutivos daquele espaço, ressignificando os novos elementos, construindo sua territorialidade.

O retorno aos seus tradicionais territórios no sul da Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas e adjacências é um dos capítulos mais recente da longa história de ocupação Kaingang na região sul do Brasil. Grupos pertencentes à Tradição Taquara ou Proto-Jê⁵, de acordo com Noelli (1999/2000), tiveram origem no centro-oeste brasileiro, chegando ao Brasil meridional por meio de migrações empreendidas a partir de 2.500 anos antes do presente por diferentes matrizes culturais. Conforme a arqueologia, esses grupos viviam ao longo das barrancas do Rio Uruguai, terrenos altos de planalto e as regiões setentrionais da depressão central, além da planície costeira. Segundo o autor, os registros arqueológicos das

³ Todas essas áreas apresentam um pequeno espaço territorial, contrastando com as aldeias velhas do norte do estado. Porém, ao analisar o contexto histórico da criação dessas grandes aldeias, percebe-se que suas criações estão relacionadas à iniciativa do não indígena, conforme será discutido adiante, não sendo próprio do Kaingang o estabelecimento de grupos numerosos em espaços amplos, imperando os desdobramentos e as dissidências entre os grupos.

⁴ O projeto de duplicação da rodovia BR 386 fora aprovado no ano de 2009 e visava contemplar o trecho entre os municípios de Estrela e de Tabaí. Para mais informações, ver o trabalho de Silva (2011).

⁵ Considerados pela arqueologia como antepassados dos Jê Meridionais.

populações Proto-Jê apontam que os grupos que colonizaram os estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, além da província de Misiones, na Argentina e do departamento de Canindeyu, no Paraguai, o fizeram de maneira contínua por aproximadamente dois mil anos.

Segundo Wolf (2012), a ocorrência de sítios arqueológicos Proto-Jê em áreas de campos de araucárias, encostas e vales florestados, além da planície litorânea, demonstra um domínio sobre diferentes ambientes, o que lhes fornecia maiores chances de sobrevivência. Segundo o autor, o processo expansionista imprimido pelas populações Tupi-Guarani, levou à ocupação por parte do Proto-Jê das áreas localizadas nos vales dos rios Caí, Antas, Pelotas e Sinos, o que ocorreu entre os séculos III e XVIII da era Cristã, restringindo assim sua área de ocupação.

O contato inicial entre as populações Jê meridionais com o não indígena se deu de forma menos intensa, no século XVI, a partir da iniciativa portuguesa de catequização e pelas bandeiras paulistas que buscavam explorar o território e adquirir cativos indígenas (LAROQUE, 2002). A denominação Guayana para essas populações surgiu neste momento, com o objetivo de diferenciá-las das populações Tupi-Guarani, algo que pode ser observado, segundo Laroque (2000), nos escritos de viajantes e cronistas como Hans Staden e de Gabriel Soares de Souza, que os descrevem em áreas de Angra dos Reis, atual estado do Rio de Janeiro, o que demonstra a presença Kaingang pretérita para além da Bacia Hidrográfica do Rio Tietê.

Referências aos Guayana são também encontradas no estado de São Paulo. O atual bairro de Pinheiros, zona sul da cidade de São Paulo, foi habitado por indígenas Guayana, segundo Metraux (1946), enquanto na zona leste encontra-se o bairro de Guaianazes, cujo nome é uma referência aos indígenas que ali viviam. Martim Afonso Tibiriçá, expressiva liderança indígena que viveu em São Paulo durante o século XVI, era um indígena Guayana, conforme Zwetsch (1994). No entanto, é necessário salientar que a denominação Guayana, assim como tantas outras criadas pelo não indígena, é generalista e poderia ser aplicada a uma série de grupos indígenas distintos que viviam naquele território.

Tentativas de catequização também ocorreram entre os Guayana. No século XVII, o padre jesuíta Montoya, espanhol nascido no Peru, tentou sem sucesso a

catequização das populações denominadas Guayana (LAROQUE, 2002). Conforme descrevem os cronistas, o insucesso deveu-se ao comportamento arredo dos Guayana, oposto ao dos Guarani, que já haviam passado por experiências de alianças com os não indígenas, seja em processos de catequização ou de aldeamento. Ainda no século XVII, liderada pelo padre Cristóvão de Mendoza, uma segunda tentativa de catequização dos Guayana ocorreu, e cerca de três mil indígenas foram catequizados na região do alto Rio Uruguai. Esses primeiros contatos, no entanto, atingiram diretamente alguns poucos grupos de Guayana.

Historicamente, outros termos além de Guayana foram utilizados para denominar os não Guarani, todos eles generalistas e passíveis de se referirem a grupos diferentes, como *Kaagua*, *Kaigua*, *Pinaré*, *Bates* e *Chovas*, entre outros, conforme indica Laroque (2000). Porém, a partir do século XIX, a denominação Coroados é a mais encontrada, fazendo referência ao corte de cabelo tradicionalmente utilizado pelos homens do grupo e produzido a partir do uso de talas de taquara madura (MABILDE, 1983).

Já o etnônimo Kaingang, segundo Zwetsch (1994) e Laroque (2000), surgiu apenas no final do século XIX, em 1882, a partir dos trabalhos de Telêmaco Borba, que manteve um longo contato com os Coroados. O termo cunhado por Borba popularizou-se ao longo do século XX e significaria, segundo Veiga (2004), “povo do mato” no idioma do grupo. Porém, Mota (2004 *apud* Lappe, 2015), aponta que poucos anos antes de Borba, o termo Kaingang já aparecia nos manuscritos de Franz Keller, desenhista e pintor alemão que esteve no Brasil.

No século XIX, com o processo de ocupação não indígena dos territórios tradicionalmente ocupados pelas populações Kaingang, a partir da política de imigração patrocinada pelo recém-fundado Estado nacional brasileiro, monárquico e dirigido pelos Bragança, criou-se um contato interétnico mais intenso e direto, se comparado ao anterior. Por intermédio das frentes de expansão do capital, conforme conceituado por Martins (1997) e que podem ser caracterizadas pelo estabelecimento de fazendas, abertura de estradas e pelo contingente imigratório de origem europeia, o Brasil meridional passou a ser rapidamente ocupado por populações não indígenas.

Esse contingente populacional - formado por quase cinco milhões de europeus, dos quais 80% tinham como destino as Américas – havia sido marginalizado pela dupla revolução do século XVIII (Industrial e Francesa) e via no novo continente uma chance de melhorarem sua condição de vida (HOBSBAWM, 2014). O governo imperial brasileiro, por sua vez, buscou atraí-los com o objetivo de ocupar e proteger as fronteiras além de branquear a população brasileira.

Desse modo, segundo Christillino (2010), dois anos depois da Independência do Brasil, em 1824, chegavam à província de São Pedro os primeiros imigrantes de origem alemã. Esses imigrantes passaram, cada vez mais, a estender a colonização em direção ao interior da província, gerando uma fronteira étnica e cultural entre os vários grupos que ali viviam, além dos conflitos pela posse da terra até hoje comum em algumas áreas do hoje estado do Rio Grande do Sul. O avanço da colonização sobre os territórios das bacias dos rios Sinos, Caí e Taquari-Antas, em busca das prometidas terras “vazias” do Império, segundo Vedoy (2015), também era visto com bons olhos pelos fazendeiros proprietários de grandes extensões de terra, oriundos das antigas sesmarias, pois visavam ao comércio fundiário com os imigrantes.

Segundo Bringmann (2010), a intensificação dos conflitos oriundos do avanço das frentes de expansão como as disputas pela posse das terras entre indígenas e colonizadores/fazendeiros produziu a figura do “bugreiro”, profissional contratado para adentrar nas matas e eliminar indígenas para que as terras pudessem ser tomadas pela colonização. Em meio a isso, o Estado brasileiro passou a adotar uma política de retirada dos indígenas de seus territórios através do Regulamento das Missões de 1845, que transformou os antigos toldos⁶ em aldeamentos fixados no norte da província, no caso do Rio Grande do Sul (ALMEIDA, 2015).

Os aldeamentos, por sua vez, iniciados no Rio Grande do Sul segundo Nonnenmacher (2000) no ano de 1846, além de buscar facilitar a liberação do acesso à terra aos imigrantes alemães, possuíam um viés de catequização já que foram administrados inicialmente por padres Jesuítas – que os administraram até

⁶ Segundo Bringmann (2015), os toldos eram acampamentos de indígenas já contatados, mas sem influência de uma política oficial do governo, normalmente em torno de vilas ou cidades.

1852 –, e posteriormente pelos padres Capuchinhos. Estabelecido em 1838, ainda como toldo, o aldeamento de Nonoai, juntamente com o de Guarita e Campo do Meio, se configurou como o principal espaço desta política de confinamento indígena que contou ainda com o estabelecimento de companhias de pedestres que tinham o objetivo de policiá-los além de proteger as colônias de imigração de possíveis ataques indígenas, chamadas de correrias. Segundo Laroque (2000), algumas das grandes lideranças Kaingang do século XIX, como os caciques Braga, *Fongue*, *Votouro* e *Nonohay*, estiveram à frente de seu povo e protagonizaram essas relações de contatos por meio de alianças ou guerras.

Ainda no século XIX, outros momentos se mostraram cruciais para o Kaingang e os demais povos indígenas, como a aprovação da lei de terras de 1850 que, segundo Christillino (2010), alterava o *status* das terras ocupadas por povos indígenas e caboclas, que passavam a ser consideradas devolutas, ou vazias, podendo ser utilizadas para a colonização europeia além da exploração dos ervais neles localizados. Também o início da imigração italiana para o Brasil, intensificada a partir da década de 1870 em especial para as províncias do sudeste e sul do Império, que promoveu e inseriu mais um elemento ativo na questão fundiária brasileira. Tudo isso em um contexto onde a questão indígena não possuía qualquer espaço definido na organização estatal, pois segundo Almeida (2015), somente no ano de 1861 a questão indígena passou a ser tratada no âmbito ministerial, repassado ao Ministério da Agricultura e Obras Públicas.

Com a instalação da República e o século XX, a situação indígena não melhorou. Segundo Marcon e Maciel (1994), os assuntos relacionados aos indígenas foram repassados ao Ministério dos Negócios da Agricultura, Indústria e Comércio e, em 1910, sob o governo do presidente Nilo Peçanha, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Rodrigues (2005) aponta que as ações do SPILTN visavam à transformação dos povos indígenas em agricultores sedentários para que diminuíssem a quantidade de áreas ocupadas para sua sobrevivência, abrindo espaço para a agricultura colonial nas terras excedentes.

O SPILTN passou por uma reorganização em 1918, surgindo então o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que teve na figura do Marechal Cândido Rondon

uma de suas principais lideranças (ALMEIDA, 2015). Segundo Marcon e Maciel (1994), o SPI possuía uma proposta de “pacificação” dos povos indígenas, garantindo a proteção de seus territórios originais e da reprodução de seu modo de vida.

Segundo Bringmann (2015), com o SPI, os antigos aldeamentos do século XIX passaram a se chamar de postos indígenas⁷, denominação utilizada pelo órgão para se referir às áreas indígenas sob sua jurisdição. Cada posto indígena possuía uma liderança denominada “chefe do posto”, funcionário do SPI, além de posições hierarquizadas de origem militar como major, tenente, capitão entre outros (LAROQUE, 2007a). Com isso, houve o início de um processo de perdas territoriais para os Kaingang que continuaram nas décadas de 1930 e 1940. Como mostra Simonian (2009), isso aconteceu em meio aos cortes de verbas do órgão, denúncias de corrupção e questionamentos acerca do tratamento violento dispensado aos povos indígenas.

Na década de 1950, houve a intensificação por parte do SPI de políticas indigenistas de caráter desenvolvimentista e modernizante, sem levar em consideração as demandas indígenas (SIMONIAN, 2009). Com isso, os povos indígenas passaram a ser vistas, mais do que nunca, segundo Almeida (2015), como populações transitórias entre silvícolas e trabalhadores rurais e que, em dado momento, desapareceriam.

No estado do Rio Grande do Sul, durante o mandato do governador Leonel Brizola, no início dos anos 1960, colocou-se em prática uma tentativa de reforma agrária que consistia em diminuir os espaços ocupados pelos povos indígenas com o intuito de repassá-los aos trabalhadores sem-terra. Segundo Simonian (2009), tal ação só fora possível graças à conivência do SPI e à legislação do período que considerava as terras indígenas como de posse das unidades federativas. Ao final dessa década, o SPI é extinto e em seu lugar é fundado a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

⁷ Houve, no entanto, algumas particularidades no Rio Grande do Sul que já possuía uma política indigenista própria, anterior à criação do SPI. Entre elas o uso do termo “toldo indígena” em detrimento de postos indígenas, estes submetidos à Diretoria de Terras de Colonização, criada em 1908 com a incumbência da “proteção fraterna aos indígenas do Rio Grande do Sul” dentro dos ideários positivistas que dominavam a política gaúcha naqueles princípios de regime republicano. (RODRIGUES, 2008).

Para Fernandes e Piovezana (2015), a década de 1970 representa o marco temporal de início do processo de retomada de vários dos tradicionais territórios indígenas por parte dos Kaingang, em decorrência da expulsão de centenas de agricultores que ocupavam suas áreas. No norte do Rio Grande do Sul, na Terra Indígena Nonoai, por exemplo, em cinco dias os Kaingang auxiliados pelas comunidades das terras indígenas Xapecó, em Santa Catarina e Manguaerinha, no Paraná, expulsaram os colonos e puseram abaixo suas construções. As terras indígenas Xapecó e Manguaerinha também protagonizaram a expulsão de agricultores que viviam nas áreas da aldeia no final daquela mesma década.

Essa forte pressão por parte do Estado e da sociedade nacional sobre os territórios Kaingang estava pautada na crença do desaparecimento dos povos indígenas. No entanto, o que de fato aconteceu foi o início, por parte dos indígenas Kaingang, de um processo de reafirmação de direitos sobre seus tradicionais territórios para além dos que haviam sido delimitados pelas políticas indigenistas. Esse processo foi posteriormente legitimado por instrumentos jurídicos de âmbito nacional, Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988), e internacional como a Convenção número 169 (OIT, 1989) da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2007) da Organização das Nações Unidas (ONU).

As lutas e o retorno aos tradicionais territórios Kaingang e a criação das terras indígenas em áreas de contexto urbano da Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas e adjacências, entre elas a Terra Indígena *Pó Mág*, como sujeitos de direitos, também acionam esta Política Indigenista que se intensificou a partir das últimas décadas do século XX. Isto é, reforça a relação deste povo com seu território, pelo qual nunca deixaram de circular ou de manter relações simbólicas, mesmo em tempos cuja intenção do não indígena consistia em confiná-los nos aldeamentos, toldos ou postos indígenas. Em vista disso, há no presente momento, por parte dos Kaingang, a prática de seu direito à autodeterminação, ressignificando elementos novos que passam a ser agregados em sua cultura e reafirmando sua identidade.

Definir espaço é relevante para este estudo, visto que é onde o protagonismo Kaingang e a busca por suas demandas se estabelecem. Segundo Tuan (2011), espaço é onde acontecem as ações e onde coexiste um conjunto

complexo de ideias e de culturas. A análise desta categoria, no presente estudo, fora pensada a partir de Milton Santos (SANTOS, 2008), que caracteriza três dimensões espaciais, sendo estas escalas: “mundo”, “território” e “local”. A escala “território”, a qual ele denomina média escala, pode estar ligada ao conceito de Estado nacional, cuja unicidade socioespacial é formada pela territorialidade construída por meio de fronteiras, limites e divisas.

Já a escala mundial (pequena escala), que se caracteriza por promover um conjunto de possibilidades que podem ser efetivadas a partir das oportunidades oferecidas pelo lugar ou escala local (grande escala), compõe, junto com o território (média escala), uma rede⁸ de relações intrínsecas. A escala local por sua vez é o espaço onde acontece a concretude do existir e realizar (SANTOS, 2008). Conforme defende Espindola (2015), a análise deve ser pautada na média escala em direção à grande escala, ligada ao lugar.

Conforme aponta Tuan (2011), lugar é um espaço estruturado que possui significado para uma pessoa ou grupo. Para Zhou e Oliveira (2010), a defesa por parte dos grupos pelo seu espaço local, o lugar, destaca a luta por uma autodeterminação em contraposição aos movimentos hegemônicos, de modo que, ao agirem assim, os grupos apresentam-se como protagonistas de sua própria história. Logo, lugar é a categoria de espaço ligado à construção da identidade, o referencial que o torna o ser no mundo.

Sobre os conceitos de terra e território, o presente estudo utilizar-se-á destes conforme descritos por Gallois, onde:

[...] A noção de ‘Terra Indígena’ diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de ‘território’ remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial (GALLOIS, 2004, p. 39).

No entender da autora, os conceitos de terra e território não devem ser tratados como equivalentes, e as diferentes formas de organização espacial precisam ser analisadas caso a caso, visto que território, por ser uma construção

⁸ As redes, em sua caracterização social e política, é o conjunto de relações entre diferentes pessoas e valores em determinado espaço, se operacionalizando de maneira abstrata e dialética (SANTOS, 2008).

pautada na experiência histórica, não pode ser visto como um substrato da cultura. Em vista disso, a nomenclatura “terra indígena”, a partir de sua concepção político-jurídica, foi utilizado no presente estudo mesmo para as áreas que não estiverem passando por processos oficiais de demarcação previstos na Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988).

Segundo Espindola (2012), território pode ser tratado a partir de duas perspectivas, uma materialista e outra subjetiva. Na primeira, o território é percebido como algo objetivo, limitado fisicamente e que garante abrigo e recursos, abrangendo, portanto, aspectos políticos e econômicos. Em sua perspectiva subjetiva, o território é o espaço das relações sociais, dotado de referências identitárias, simbólicas e de valor. O objeto de análise em tal perspectiva são os locais inter-relacionados, os percursos e seus pontos importantes, abarcando o sentimento de pertencimento e de afetividade dos indivíduos para com espaço e tem na fenomenologia seu suporte teórico de análise.

A essa perspectiva subjetiva do território dar-se o nome de territorialidade. Conforme indica Haesbaert (2007), entende-se a territorialidade, por sua vez, como o conjunto de significados e o sentimento de pertença que o grupo dispensa ao espaço envolvente, que não determina, mas influencia a cultura deste, e é construída a partir do processo de territorilização, ou seja, a ação por trás da construção simbólica de um espaço por um determinado grupo.

Em outro trabalho, Haesbaert (2004) aponta que todo território se constitui a partir de um viés funcional, pois há nele o exercício de domínio ligado a realização de funções, e simbólico, em virtude da produção de significados que são atrelados ao espaço. Essa percepção é produto de uma recente aproximação teórica entre as duas alas do pensamento geográfico, a humanista e a radical, uma vez que o conceito de território pode ser analisado tanto como objeto de posse e das relações de poder em um determinado espaço, como espaço dotado de elementos abstratos pelo homem.

Segundo Espindola (2012), o processo de apropriação produtiva ou cognitiva da natureza por parte de um conjunto de atores pode ser caracterizado como territorialização. Logo, é a presença humana que produz os territórios que se reforçam e se conservam através de processos sociais ligados a condições

históricas que tem como resultado o estabelecimento de um território, conforme segue:

Territorialização é um conceito dinâmico, relacionado não apenas à dimensão econômica e política, mas também às formas de percepção e apreensão do espaço. É o processo de territorialização que dá forma e sentido ao território, envolvendo não apenas humanos, mas também não humanos. [...] (ESPINDOLA, 2012, p. 190).

A desterritorialização, por sua vez, pode ser caracterizado pelo abandono espontâneo ou forçado do território, enquanto a reterritorialização se caracteriza pela construção de uma nova territorialidade (ESPINDOLA, 2012). Dessa maneira, opta-se pela não utilização de termos como “reterritorialização” ou “reterritorialidade”, utilizados em estudos anteriores (BUSOLLI, 2015; 2016), por haver o entendimento de que os Kaingang nunca deixaram de possuir uma ligação simbólica, uma territorialidade – conforme será discutido ao longo desta investigação –, em relação aos espaços da porção sul da Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas, mesmo que nem sempre presentes fisicamente nessas áreas. Assim, o presente estudo repensa o uso desses conceitos e os substitui, quando aplicado à dinâmica da comunidade Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág*, pela expressão “retorno aos seus tradicionais territórios”.

Territorialidade também está ligada à utilização do espaço pelas pessoas e grupos e como elas se organizam nele, ou seja, como empreendem sua espacialidade. Segundo Ramos (1982), a espacialidade é a forma de organização do espaço empreendida por um grupo social, que apresenta características que a diferenciam das outras por meio do tempo histórico.

As delimitações espaciais e temporais da pesquisa são, portanto, a região meridional da Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas, no período entre a fundação da Terra Indígena *Pó Mág*, ocorrida no ano de 2013, até a atualidade (2018). Segundo Arruda (2015), a análise da historicidade de uma bacia hidrográfica, possibilita a percepção da construção de territorialidades sobrepostas, onde uma não anula a outra. Isso pode ser observado a partir das diferentes territorialidades que foram construídas, no Rio Grande do Sul, por exemplo, entre as populações Charrua, Minuano, Guarani, Laklãnõ/Xokleng, Kaingang, colonizadores europeus e a

sociedade brasileira. O conceito de bacia hidrográfica nos permite analisar de maneira mais precisa as relações homem e natureza na longa duração.

O tradicional território Kaingang, como visto, se estende sobre as áreas de planalto cobertas por florestas de araucária desde áreas da Bacia Hidrográfica do Rio Tietê, no estado de São Paulo, até áreas na Bacia Hidrográfica do Rio Jacuí, no estado do Rio Grande do Sul. Expulsos de muitas dessas áreas a partir do século XIX, os Kaingang vêm, desde a década de 1950, intensificando um processo de retorno aos seus tradicionais territórios, o que, embasado em dispositivos constitucionais, levou ao surgimento de terras indígenas ao longo das bacias hidrográficas dos rios Taquari, Caí, Sinos e Lago Guaíba, no Rio Grande do Sul. É nessas áreas, localizadas em contexto urbano, que temos a Terra Indígena *Pó Mág*, no município de Tabaí, surgida a partir de um desdobramento recente da Terra Indígena *Foxá*, localizada no município de Lajeado. Em vista disso, as questões que orientam o problema de pesquisa estão ligadas à apropriação de elementos do espaço local pelos Kaingang, sendo, portanto: de que maneira a comunidade da Terra Indígena *Pó Mág*, em seu processo de retorno aos seus tradicionais territórios, vem construindo sua territorialidade no espaço local da área indígena? Qual a relação dos Kaingang com os seus tradicionais territórios? Quais as dinâmicas de liderança políticas e de ressignificação empreendidas pelos Kaingang no espaço local da *Pó Mág*? Em que termos ocorrem as relações da comunidade com elementos não humanos e com a sociedade não indígena?

Como hipóteses, apresenta-se que a territorialidade dos povos indígenas em meio ao processo de retorno a seus tradicionais territórios, empreendido por eles na atualidade, constrói-se não somente a partir dos elementos próprios do espaço, mas também a partir de suas demandas por acesso a direitos básicos como educação, moradia e saúde, que levem em consideração sua cultura e especificidades, disponibilizadas dentro da área das terras indígenas. Em seus territórios, os Kaingang buscam reproduzir a dinamicidade espacial própria do grupo, assim como a estrutura política, ressignificando elementos quando necessário. Ao mesmo tempo, percebe-se que a relação com o mundo não humano, em suas diferentes configurações (relevo, formações rochosas, as plantas, os animais, os espíritos) é elemento fomentador da cultura, enquanto a relação com o humano fomenta a alteridade.

Por consequência, o objetivo do estudo constitui-se em analisar como a comunidade da Terra Indígena *Pó Mág*, localizada em Tabaí/RS, percebe os elementos que constituem sua territorialidade no espaço local por meio da análise de suas relações com elementos da natureza como o relevo, as formações rochosas, os espíritos, os animais, as relações de poder internas que abarcam a comunidade, as relações sociais com as outras comunidades Kaingang, os contatos e relações com os não indígenas e ressignificações construídas junto a elementos como moradias, a escola, a igreja, o campo de futebol e o galpão onde se confecciona o artesanato.

Como objetivos específicos, foi proposto o seguinte:

- Discutir a construção da territorialidade Kaingang no espaço local da Terra Indígena *Pó Mág* além das movimentações empreendidas pelo grupo sobre o seu tradicional território, a partir da discussão de categorias, tais como território e territorialidade;

- Analisar a organização espacial Kaingang empregada localmente na Terra Indígena *Pó Mág* a partir da perspectiva de transformação do espaço enquanto lugar e as questões voltadas para a construção simbólica do espaço, a ressignificação de elementos culturais e as dinâmicas da relação com o humano e o não humano;

- Identificar as categorias de identidade e alteridade a partir de um caráter relacional entre os Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág*, buscando compreender as demandas indígenas junto aos órgãos governamentais por um modelo de cidadania que leve em consideração direitos como grupo étnico diferenciado e o reconhecimento das necessidades da comunidade.

A escolha por esta temática justifica-se pelo interesse que a questão indígena exerce sobre o meio acadêmico atual, de modo que o presente estudo poderá contribuir para uma melhor compreensão acerca dos fenômenos envolvidos na territorialidade de grupos indígenas, em especial dos Kaingang. Além disso, o presente estudo se constitui em uma ferramenta que pode possibilitar ouvir a voz de grupos postos em condições de vulnerabilidade pela sociedade brasileira, como os indígenas que são protagonistas de sua própria história, mas que veem dificuldades em ter seus direitos conquistados respeitados pelo restante da população. Auxiliá-

los em suas demandas pela garantia de seus direitos constitucionais, além de promover o debate entre o restante da sociedade sobre aspectos ligados aos povos indígenas, desmistificando preconceitos e construindo uma sociedade melhor preparada para a relação com o outro tornam, portanto, a execução deste estudo relevante.

Além disso, o presente estudo é um avanço da produção acadêmica pessoal atrelada à participação no projeto de extensão “História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas” no período entre 2013 e 2016, cuja caminhada contou com a confecção da monografia “A Terra Indígena *Pó Mág*, Tabai/RS no Contexto da Reterritorialidade Kaingang em Áreas da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas” (2015), como parte da exigência para conquistar a graduação em História.

Desse modo, a proposta contempla as relações entre os Kaingang presentes na Terra Indígena *Pó Mág* com o espaço envolvente assim como o conjunto de significados atrelados ao espaço e às ressignificações construídas pelos indígenas no processo de contato e convivência com outros grupos étnicos que também ocupam o território. O presente estudo contribui para a discussão acerca das relações dos Kaingang com o espaço e a constituição de lugares significativos, as dinâmicas de uso do espaço, os padrões de mobilidade, além de suas relações com os não indígenas pertencentes à sociedade nacional.

O estudo, portanto, abrangerá dimensões de estudo ligadas às ocupações e relações humanas, pois a existência desta terra indígena está vinculada ao processo de retorno aos seus tradicionais territórios, empreendido pelos Kaingang sobre áreas da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, que também passou a ser ocupada por descendentes de europeus e africanos, podendo ser caracterizado com um trabalho ligado à história ambiental, por discutir a formação histórica do território a partir dos processos socioambientais como relação sociedade-natureza. Além disso, o estudo também possui implicações relacionadas à ideia de desenvolvimento uma vez que há, por parte do grupo, demandas por políticas públicas de acesso à educação, moradia e saúde que levem em consideração suas especificidades culturais, conectando-se assim com a linha de pesquisa Espaço e Problemas Socioambientais do Programa de

Pós Graduação em Ambiente e Desenvolvimento.

Por fim, o estudo se apresenta dividido em seis partes ou capítulos, sendo a primeira parte a presente introdução. O capítulo 2 – Fundamentação metodológica e teórica – apresenta as fontes bibliográficas, teóricas e documentais, além da metodologia e dos procedimentos metodológicos utilizados no presente estudo. O capítulo 3 – A Terra Indígena *Pó Mág* enquanto espaço de territorialidade Kaingang – analisa a construção da territorialidade Kaingang no espaço local da Terra Indígena *Pó Mág* discutindo os elementos físicos constituintes do espaço local da comunidade e suas movimentações pelo seu tradicional território. O capítulo 4 – O lugar enquanto dimensão local do território – apresenta uma análise da organização espacial Kaingang na Terra Indígena *Pó Mág*, a construção simbólica do espaço, a ressignificação de elementos culturais e as dinâmicas da relação com o humano e o não humano. O capítulo 5 – Identidade e cidadania Kaingang na Terra Indígena *Pó Mág* –, por sua vez, analisa as categorias de identidade e alteridade e as demandas indígenas junto aos órgãos governamentais por um modelo de cidadania que leve em consideração suas identidades e seus direitos. Por fim, apresentam-se as considerações finais, fontes documentais e bibliográficas, bem como os apêndices.

2 FUNDAMENTAÇÃO METODOLÓGICA E TEÓRICA

Este capítulo apresenta uma revisão bibliográfica e os aportes teóricos necessários para promover o embasamento do presente estudo, além dos procedimentos metodológicos, que por sua vez levaram em consideração os procedimentos empregados para a realização de outras pesquisas relacionadas às terras indígenas Kaingang.

2.1 Revisão da bibliografia

A bibliografia acerca dos indígenas Kaingang trata deste grupo étnico em diferentes delimitações temporais e espaciais. A revisão levantada conta com estudos sobre as questões culturais das populações Kaingang, tais como sua identidade étnica, a organização social e a territorialidade, além do contexto histórico, cuja compreensão é relevante para entender a construção da territorialidade Kaingang. Desse modo, apresenta-se uma breve listagem de algumas das obras utilizadas na construção do presente estudo, como, por exemplo, a dissertação de Luís Fernando da Silva Laroque, intitulada “Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808–1889)” (2000), que apresenta ação das lideranças Kaingang no espaço temporal do século XIX frente à expansão não indígena a política de aldeamentos. Outra fonte bibliográfica também relevante deste pesquisador é o artigo “Os Kainganges: momentos de historicidade indígenas” (2009) que discute a organização política Kaingang, questões que auxiliam na compreensão das dinâmicas internas da Terra Indígena *Pó Mag*.

Sobre os Kaingang em terras indígenas localizadas na Bacia do Rio Taquari, apresenta-se a monografia de Juciane Beatriz Sehn da Silva, intitulada “Territorialidade Kaingang: um estudo histórico da aldeia Kaingang Linha Gloria, Estrela-RS” (2011), e sua dissertação intitulada “‘Eles viram que o índio tem poder, né!’ O protagonismo Kaingang da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* /Estrela diante do avanço desenvolvimentista de uma frente pioneira” (2016).

A respeito da presença Kaingang em áreas de contexto urbano na região do Vale do Taquari há o artigo de Emeli Lappe e Luís Fernando da Silva Laroque intitulado “Um estudo sobre indígenas Kaingang em áreas urbanas no Rio Grande do Sul” (2013) que analisa o contexto deste grupo étnico próximo a centros urbanos do Vale do Taquari. Também se pode citar a monografia “A Terra Indígena *Pó Mág*, Tabai/RS no Contexto da Reterritorialidade Kaingang em Áreas da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas” (2015) e o artigo “A Terra Indígena *Pó Mág*, Tabai/RS, no contexto das movimentações de reterritorialidade Kaingang e busca pela garantia dos direitos constitucionais” (2016) de Jonathan Busolli.

O estudo das populações Kaingang e de seus antepassados Proto-Jê a partir do viés da arqueologia se faz importante uma vez que se procurou entender questões relacionadas à ocupação do espaço em territórios mais ao sul da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas por uma ancestralidade destes grupos. Entre os estudos sobre as populações Kaingang e de seus antepassados Proto-Jê aponta-se a dissertação “Paisagens e Sistemas de Assentamento: Um Estudo sobre a Ocupação Humana Pré-Colonial na Bacia Hidrográfica do Rio Forqueta” (2012) e a tese “Arqueologia Jê no Alto Forqueta e Guaporé/RS: Um Novo Cenário para um Antigo Contexto” (2016), ambos de Sidney Wolf. Também utilizada foi a obra “O povoamento do Vale do Taquari, Rio Grande do Sul” (2017) de Marcos Rogério Kreutz e Neli Teresinha Galarce Machado.

A relação entre homem e natureza entre os Kaingang é abordada principalmente a partir do trabalho de Kimiye Tommasino intitulado “Homem e natureza na Bacia do Tibagi” (2004). Outro importante trabalho na área é o artigo de Kimiye Tommasino e Ledson Kurtz de Almeida intitulado “Territórios e territorialidades Kaingang: A reinvenção dos espaços e das formas de sobrevivência após a conquista” (2014).

Sobre questões ligadas à cultura e cosmologia Kaingang, aponta-se a obra de Juracilda Veiga intitulado “Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais” (2004) que discute as crenças e práticas rituais Kaingang, além de suas percepções em relação ao não humano. Sobre a perspectiva de saúde e o xamanismo entre os Kaingang cita-se o artigo “O *kujã* e o sistema de medicina tradicional Kaingang – ‘por uma política do respeito’” (2007) de Ana Elise de Castro Freitas e Francisco dos Santos *Rokàg*. A respeito da presença de igrejas cristãs dentro das comunidades Kaingang aponta-se o trabalho de Ledson Kurtz de Almeida intitulado “Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo” (2004).

A respeito da mobilização das populações Kaingang por direitos, apresenta-se o trabalho de Ricardo Cid Fernandes e Leonel Piovezana, denominado “Perspectivas Kaingang sobre o direito territorial e ambiental no sul do Brasil” (2015). Também se utilizou estudos acerca dos povos indígenas em geral que oferecem modelos ou perspectivas que auxiliam na compreensão das dinâmicas dos diferentes grupos étnicos. Destacam-se nesse quesito as obras “Índios no Brasil: história, direitos e cidadania” (2012) de Manuela Carneiro da Cunha e a obra “O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970 – 1990)” (2012) de Daniel Munduruku. A bibliografia apresentada contribuiu para a compreensão da historicidade e a organização sociopolítica do grupo uma vez ser este um aspecto fundamental para a compreensão das dinâmicas territoriais dos Kaingang.

2.2 Fontes documentais

As fontes documentais compostas de diários de campo, entrevista aplicadas por meio de roteiros semiestruturado e transcritas, mapas, etnomapas e fotografias fazem parte do projeto de pesquisa “Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas/RS” e do projeto de extensão “História e Cultura Kaingang”, desenvolvidos pela Universidade do Vale do Taquari – UNIVATES e coordenados pelo professor Luís Fernando da Silva Laroque e nos quais o autor deste trabalho vinculou-se como bolsista de extensão e posteriormente como pesquisador voluntário. Vale salientar que, ao longo do período de realização da pesquisa, foram realizadas 22 saídas de campo à Terra Indígena *Pó Mág*,

A pesquisa documental realizada teve como objetivo levantar dados sobre as demandas dos Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* no que diz respeito às políticas públicas de acesso à educação, moradia e saúde, além da constituição de espaços como a escola, a igreja, o galpão para a produção de artesanato, entre outros, os quais, segundo a hipótese levantada, fazem parte da construção de sua territorialidade no espaço local. Além disso, a documentação contribuiu para a análise da percepção que a sociedade envolvente tem em relação à territorialidade Kaingang da comunidade da Terra Indígena *Pó Mág*.

No Ministério Público Federal (MPF), em sua sede no município de Porto Alegre, obteve-se acesso ao Procedimento Provisório Nº 1.29.000.002074/2014-11 (BRASIL, 2014), que agrupa uma série de ofícios, atas e processos que tratam dos conflitos entre a comunidade Kaingang de Tabaí e a sociedade não indígena envolvente, além das demandas indígenas em relação às políticas públicas, tais como educação, saúde e moradias não atendidas pelas diferentes esferas de governo, sendo estes registros do espaço de tempo entre 2014 e 2018. O documento abriga, por exemplo, o registro de compra por parte da União, por intermédio do Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT), da área onde atualmente se localiza a Terra Indígena *Pó Mág* como parte das medidas compensatórias da duplicação da rodovia BR 386.

Na Câmara Municipal de Tabaí, por sua vez, foi pesquisado as atas das seções legislativas da casa entre os anos 2013 e julho de 2018 (TABAÍ, 2013; 2014; 2015; 2016a; 2017; 2018), somando 158 atas, as quais foram manuseadas e analisadas de forma integral. Por meio dessa documentação, buscou-se analisar e refletir sobre a percepção que a sociedade e a municipalidade de Tabaí têm em relação à comunidade da Terra Indígena *Pó Mág*, tanto sobre o estabelecimento dos indígenas no território como as políticas públicas no que dizem respeito à busca, por parte dos Kaingang, de suas demandas, tais como educação, moradia e saúde.

A Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988), em seu artigo número 231, foi relevante para este estudo, pois representa uma importante ferramenta na luta dos povos indígenas. A carta garante aos indígenas sua forma de organização própria e uma relação de produção e de ligação com os territórios que ocupam diferente se comparada com os não indígenas e a sociedade envolvente, além de

conceder-lhes cidadania e a garantia de direitos que lhes permitam viver conforme seu modo tradicional.

O mesmo ocorre em relação à Convenção número 169, da OIT (OIT, 1989), considerada um avanço no que diz respeito ao direito internacional dos povos indígenas, que vem no sentido de suas demandas por reconhecimento enquanto sujeitos de sua própria história, manterem suas instituições culturais com o intuito de manter suas identidades. Além disso, a Convenção número 169 apresenta um elemento fundamental para o avanço dos direitos dos indígenas com o conceito de autodeterminação, que permite a estes povos sua auto identificação a partir de elementos originários de cultura ou de elementos oriundos de ressignificações.

Por último, a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2007), que reconheceu a urgência em respeitar e promover os direitos dos povos indígenas, respeitando suas estruturas políticas, sociais e culturais, bem como as tradições e concepções de uso dos espaços, territórios e os recursos neles encontrados. Também consolida o entendimento sobre a autodeterminação dos povos e de autogoverno no que diz respeito a seus assuntos internos.

Desse modo, o uso de documentação oficial tem como intuito compreender a percepção do não indígena, ou seja, da sociedade envolvente, em relação à territorialidade Kaingang, assim como subsidiar o entendimento das demandas Kaingang a partir do que já fora estabelecido no âmbito jurídico nacional e internacional. O item a seguir se dedica a discussão da base metodológica do presente estudo.

2.3 Metodologia

No presente estudo foram utilizados procedimentos metodológicos que dialogam com a etno-história e a história ambiental. Segundo Cavalcanti (2011), a intenção da etno-história, metodologia criada pela Sociedade Americana de Etnografia, era criar a possibilidade de uma história que fosse desenvolvida por meio de dados etnográficos colhidos junto aos povos indígenas do pós-contato. Porém, a etno-história, com a inclusão dos registros arqueológicos tornou-se mais *holista* e passou a discutir também o espaço temporal do pré-contato.

Cavalcanti (2011) aponta que a etno-história pode ser definida como a visão que os povos indígenas têm de sua historicidade a partir de suas categorias de tempo. Desse modo:

Esta perspectiva de etno-história enfoca de maneira privilegiada a abordagem 'êmica', ou seja, a representação que os indígenas fazem de si mesmo. Esta visão se opõe à chamada abordagem 'ética', que se refere àquelas representações feitas a partir de chaves interpretativas externas. [...] (CAVALCANTI, 2011, p. 356).

Sendo assim, essa história indígena a ser construída não deve ser temporalmente determinada pela colonização. Antes do termo “encontro”, o termo “conquista” é mais apropriado. O contexto colonial, dessa maneira, deve ser levado em conta, porém, deve-se partir do princípio epistemológico de que os indígenas têm uma história que é importante para ser analisada, independentemente de sua relação com o contexto colonial.

A história ambiental por sua vez, movimenta-se em meio ao reino humano das narrativas, em busca da máxima objetividade possível fundamentada na ética do historiador, com o objetivo de demonstrar como o ser humano em espaços e temporalidades distintas tem vivido e utilizado os recursos naturais. Para isso, é preciso reconhecer que os atos do ser humano acontecem dentro de uma rede de relações de dimensões naturais e culturais, buscando identificar os termos relacionais entre sociedade e natureza, dicotomia inexistente a não ser no pensamento ocidental (ESPINDOLA, 2012).

Segundo Espindola (2012), na história ambiental, o reducionismo do objeto de análise a suas partes constituintes mais simples pode produzir um discurso moralista e impregnado de juízos de valor. Ao mesmo tempo, as generalizações - como a acusação do homem como único responsável pela degradação ambiental - sem discutir de maneira profunda todas as categorias que fazem parte deste quadro relacional, podem contribuir para a fragilidade das análises da história ambiental (REFFESTIN, 1993 *apud* ESPINDOLA, 2012). Logo, a história ambiental deve evitar uma abordagem da presença da natureza presa ao paradigma maniqueísta, que ora a percebe como algo maléfico que fora vencido, e em outros momentos como algo benéfico que foi destruído. Por outro lado, a análise da construção histórica dos

territórios possibilita a discussão das relações que operam em determinado espaço, conforme segue: “[...] a história ambiental, atenta a formação territorial a partir dos processos socioambientais, permitiria compreender a valorização do espaço e a formação histórica do território como relação sociedade-natureza.” (ESPINDOLA, 2012, p. 194).

Tendo como base nos objetivos, aponta-se que o tipo de pesquisa utilizado para o trabalho é a de natureza básica, visto que, segundo Kerlinger (2007), a pesquisa de natureza básica busca compreender a construção de determinado fenômeno, neste caso, a territorialidade Kaingang na porção meridional da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas. A forma de abordagem é a qualitativa, pois tem o ambiente natural como fonte de dados e busca construir uma análise descritiva em um viés *holista*, compreendendo as relações e os significados delas. Conforme indica Godoy (1995), o trabalho de natureza qualitativa busca compreender o significado e a interpretação que as pessoas dão aos fenômenos à sua volta a partir de um enfoque fenomenológico.

Ainda segundo Godoy (1995), no estudo qualitativo, os dados devem ser coletados a partir do uso de instrumentos eletrônicos como o registro de fotografias e a gravação de entrevistas que são, posteriormente, transcritas e analisadas. A coleta de dados também deve ocorrer com a anotação das percepções do pesquisador em blocos de nota, enquanto em campo, para a posterior construção de diários de campo, procedimento amplamente utilizado em diferentes áreas da pesquisa acadêmica e que consiste:

[...] no registro completo e preciso das observações dos fatos concretos, acontecimentos, relações verificadas, experiências pessoais do profissional/investigador, suas reflexões e comentários. O diário de campo facilita criar o hábito de observar, descrever e refletir com atenção os acontecimentos do dia de trabalho, por essa condição ele é considerado um dos principais instrumentos científicos de observação e registro e ainda, uma importante fonte de informação para uma equipe de trabalho. Os fatos devem ser registrados no diário o quanto antes após o observado para garantir a fidedignidade do que se observa [...] (FALKEMBACH, 1987, p. 19).

A fenomenologia, por sua vez, busca a compreensão dos fenômenos, no caso o processo de territorialização, sua essência e seu significado, fazendo parte da análise proposta, pois o objetivo do conhecimento não é o sujeito nem o espaço,

mas, sim, o espaço enquanto vivido e percebido pelo sujeito (GIL, 2010). Conforme aponta Holzer (1997), a fenomenologia busca seus objetivos a partir da percepção, do pensamento, da memória e da imaginação, sob uma visão universal dessas significações.

Desse modo, buscou-se perceber o que no indivíduo é de origem coletiva, ou seja, ultrapassar a individualidade e observar sua constituição intersubjetiva, sendo, portanto, a ciência das essências, analisando a existência humana e suas percepções do mundo. Holzer (1997) classifica as essências abordadas na fenomenologia em dois grupos: exatas (relacionadas indiretamente com as vivências); morfológicas (que exprimem as vivências a partir da descrição). Ambos os grupos trabalham com a espacialidade, a primeira pelo viés natural, a segunda pelo viés da geografia (social, político e cultural), sendo este um dos enfoques do presente estudo.

Enquanto objetivo, a pesquisa se constitui como exploratória, já que busca, a partir do levantamento bibliográfico, entrevistas e análise, compreender melhor o fenômeno investigado, proporcionando maior familiaridade com o problema. Conforme descreve Chemin (2015), a pesquisa de objetivos exploratórios assume um viés bibliográfico e de estudo de caso, o que vem ao encontro da presente investigação que se utiliza da pesquisa bibliográfica assim como dos meios da pesquisa qualitativa para se chegar aos objetivos propostos.

Os procedimentos técnicos abordados foram o bibliográfico e documental, que, conforme Chemin (2015) são procedimentos técnicos que se valem de fontes escritas. Também se utilizaram fontes escritas, de aporte teórico (bibliografia a respeito dos indígenas Kaingang) e oficial (documentação angariada junto ao Ministério Público Federal e na Câmara de Vereadores do Município de Tabaí, conforme apresentado).

Já que há a utilização de dados advindos de documentação oficial, fora aplicado a eles o método de análise de conteúdo, que consiste, segundo Moraes (1999), em descrever e interpretar documentos e textos com vistas a atingir uma compreensão para além da leitura objetiva, ou seja, enxergar além do que é dito. Assim, o autor recomenda que a documentação passe por questionamentos como: “[...] 1) Quem fala? 2) Para dizer o que? 3) A quem? 4) De que modo? 5) Com que

finalidade? 6) Com que resultados? [...]” (MORAES, 1999, p. 3). Os questionamentos têm como objetivo compreender o autor ou sua ideologia e identificar os discursos de poder.

Segundo Moraes (1999), o passo seguinte, no que diz respeito à lida com as fontes oficiais, é a preparação da documentação por meio da leitura completa do material. Após a apropriação do conteúdo, deve-se classificá-las em categorias de análise. No presente estudo, as fontes oficiais foram categorizadas de acordo com sua origem, ou seja: Categoria 1 - “Atas da Câmara de Vereadores do Município de Tabai” e Categoria 2 - “Procedimento preparatório 1.29.000.002074/2014-11 do MPF”.

As categorias já existentes foram classificadas em unidades de análise, tais como Categoria 1: “2013”, “2014”, “2015”, “2016”, “2017” e “2018”, portanto referente aos anos de publicação das atas. Na Categoria 2, as unidades de análise foram: “Educação”, “Moradia” e “Saúde”. Cada uma das unidades de análise recebeu um resumo descritivo pelo pesquisador e, conforme Moraes (1999), obedecer a certas normas como validade, pertinência e homogeneidade, tanto as categorias como as unidades de análise.

Sendo assim, a documentação foi interpretada seguindo o pressuposto da construção dos discursos a partir da exploração dos significados presentes nas categorias em comparação com a fundamentação teórica. A abordagem da documentação foi construída a partir do raciocínio indutivo, ou seja, a partir da análise, seguida pela formulação de hipóteses explicativas e de teorias.

Outro procedimento técnico próprio da pesquisa qualitativa utilizado no presente estudo foi a pesquisa de campo, uma vez que parte da base de dados para a pesquisa fora fornecida por pessoas, no caso os indígenas Kaingang. Partindo do pressuposto de que o objeto de estudo é um grupo étnico, pode-se apontar que, neste caso, a pesquisa de campo se constituiu a partir de procedimentos etnográficos, que, para Uriarte (2012), é um método antropológico de estudo que visa oferecer voz às percepções próprias ao grupo estudado a partir da convivência com ele.

Segundo Uriarte (2012), um estudo etnográfico é produzido por meio de três fases. A primeira delas é um estudo teórico e bibliográfico já produzido sobre o grupo a ser estudado. A segunda fase diz respeito ao trabalho de campo, com a convivência e a criação de relações com o grupo estudado, o que fornece ao pesquisador informações e dados que, na terceira fase, passam a ser transformados em diários de campo para posterior análise, conforme indica a metodologia qualitativa.

Uriarte (2012) argumenta ainda sobre a importância que o método etnográfico tem para a antropologia, visto por eles como algo complexo. No entanto, a autora não defende o monopólio da etnografia por parte da antropologia, ficando às restantes disciplinas pensar em como se poderia utilizar este método da melhor forma, conforme segue:

[...] a etnografia é uma experiência, uma experiência do outro para captar e compreender, depois interpretar, a sua alteridade; a narrativa etnográfica é a transformação dessas experiências totais em escrita, o que, necessariamente exige um mínimo de coerência e linearidade que não são próprias da vivência. [...] (URIARTE, 2012, p. 7-8).

Para Geertz (1978), a etnografia deve se ater aos registros dos símbolos, ou seja, o registro dos dados etnográficos que devem passar por uma descrição densa. A interpretação do dado etnográfico tem como objetivo estruturar as ações dos grupos e o meio onde elas estão inseridas de maneira a analisá-las e interpretá-las, buscando compreender quais das ações estão relacionadas ao arcabouço cultural dos grupos pesquisados.

Como afirma Malinowski, um dos precursores da etnografia, esta abordagem deve seguir algumas condições, como: “[...] afastar-se da companhia de outros brancos e permanecer no contato mais estreito possível com os nativos, o que realmente só pode ser alcançado acampando em suas aldeias [...]” (MALINOWSKI, 2016, p. 98-99). Como indica o autor, deve haver a permanência do pesquisador junto ao grupo estudado, sem a presença de outros indivíduos que não os do grupo.

No entanto, salienta-se que para a realização do presente estudo foram realizados levantamentos de dados junto à comunidade da Terra Indígena *Pó Mág* a partir de saídas a campo periódicas, realizadas em grupo e com duração de duas a

quatro horas, ou no máximo todo dia. Com isso, salienta-se que o presente estudo utilizou-se de procedimentos etnográficos e não da etnografia propriamente dita, detendo apenas elementos deste procedimento como a pesquisa de campo e o fato de ter um grupo étnico como objeto de pesquisa. É importante salientar que a utilização no estudo de dados recolhidos *in loco* e registrados por meio dos diários de campo e dos registros fotográficos foi condicionado à autorização prévia da liderança da comunidade estudada a partir do Termo de Anuência Prévia (TAP) (APÊNDICE A).

Conforme apresentado, os diferentes procedimentos metodológicos a serem utilizados na pesquisa indicam que os tipos de observação postos em prática foram a observação da vida individual ou coletiva, visto que há a pesquisa de campo, realizada em conjunto com outros pesquisadores dos projetos “Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais” e do projeto de extensão “História e Cultura Kaingang”. Segundo Chemin (2015), a observação (ver, ouvir e examinar) se constitui na maneira de coleta de dados empregada de modo a determinar aspectos relacionados ao fenômeno estudado.

A história oral e seus procedimentos metodológicos também contribuíram para o presente estudo, uma vez que as sociedades indígenas, como os Kaingang, são sociedades que somente após a conquista passam a fazer uso da escrita. As sociedades originalmente ágrafas e orais, segundo Vansina (2010), que trabalha com povos tradicionais da África ocidental, tem a fala não apenas como um instrumento de comunicação diária, mas também o meio da transmissão e de preservação de sua sabedoria ancestral, algo que pode ser denominado tradição oral. Neste sentido, a sociedade ameríndia também tem na oralidade um meio de repassar às gerações vindouras aspectos culturais ligados a hábitos, crenças, mitos e histórias.

Segundo Pollak (1992), por meio da utilização de entrevistas, a história oral fornece a possibilidade da produção de uma história do tempo presente. Isso possibilita a produção de história a partir do ponto de vista daquele componente social que não gera fontes oficiais como as camadas populares, periféricas ou marginalizadas da sociedade que sofrem em demasia com processos de

invisibilidade. O uso da história oral entre os povos indígenas, conforme indica Paes (2003), contribui para a revitalização da cultura, da autoestima e das tradições próprias desses povos.

Uma característica que torna a história oral diferente, segundo Portelli (1997), é o fato de sua preocupação com o significado ser maior que a preocupação com o evento descrito pelo narrador. Tal fato não implica não validade factual da história oral, apenas lança luz em aspectos não explorados das classes não dominantes. A história oral fornece a única fonte capaz de revelar a subjetividade do expositor. Desse modo, as fontes orais podem nos contar informações para além das ações de um povo, mas também o que este queria fazer, o que acreditava que estava fazendo e o que pensa fazer agora.

Para Santos (2016a), a etnografia, discutida anteriormente, e a história oral são duas estratégias metodológicas que se complementam porque apresentam o ponto de vista das classes menos favorecidas a partir de uma relação dialógica, em uma via dupla entre o pesquisador e o interlocutor. Assim, com o intuito de conhecer a fundo as manifestações sociais e culturais dos grupos estudados, ambos os procedimentos tornam o olhar sobre esses grupos diferenciado, uma vez que se identifica neles agência e, portanto, protagonismo.

Segundo Cruz (2005), questões como quem será interlocutor e onde ocorrerão as entrevistas devem ser bem avaliadas. As entrevistas podem ser conduzidas, segundo o autor, a partir de três métodos distintos: a dirigida, a semidirigida e a não dirigida. O método empregado para a realização das entrevistas na presente investigação foi pensando a partir de roteiros de entrevistas com questões temáticas semidirigidas para os indígenas (APÊNDICE B), sem seguir uma ordem ou estrutura, de modo que os interlocutores possam conduzir seus respectivos relatos e questões dirigidas para os não indígenas (APÊNDICE C), as quais proferidas pelo pesquisador.

Após a realização e gravação das entrevistas, estas foram transcritas seguindo os procedimentos sugeridos por Cruz (2005), como a transcrição de passagens pouco audíveis entre colchetes; a transcrição de dúvidas em silêncios utilizando reticências; e a correção em notas de erros por parte do interlocutor em relação a datas e nomes, preservando na transcrição a fidelidade ao que foi dito por

ele. Aos interlocutores foi solicitada a aprovação do uso das entrevistas para o trabalho mediante o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) para os indígenas (APÊNDICE D) e para os não indígenas (APÊNDICE E). O total de entrevistas realizadas foram oito. Quatro delas com indígenas, sendo os interlocutores a liderança e agente de saúde da comunidade, e membros reconhecidos como anciões ou conselheiros, os quais foram escolhidos seguindo a dinâmica da comunidade, ou seja, apontadas pela liderança e sob seu consentimento. Uma quinta entrevista, com uma das anciãs da comunidade, havia sido acordada, mas fora cancelada em virtude de um quadro de enfermidade por parte da interlocutora. Além das já citadas, foram realizadas mais quatro entrevistas com não indígenas, sendo estes gestores municipais ligados à saúde, estaduais ligados à educação, e membros da sociedade não indígena de Tabai.

Os procedimentos descritos visaram produzir uma análise sobre as questões ligadas à territorialidade, as relações dos indígenas Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* e suas demandas em relação aos direitos conquistados pelos povos indígenas. A partir do que já fora apresentado, pode-se afirmar que a coleta de dados para a presente investigação se deu sobre uma base longitudinal, visto que os dados de campo foram coletados em mais de um momento, acompanhando o objeto de estudo, ou seja, a comunidade Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* por um período de cinco anos, período este que também compreende os dados bibliográficos e documentais levantados. Conforme Kerlinger (2007), a coleta de dados a partir de uma base longitudinal é de grande valia para avaliar os efeitos de longo alcance dos fenômenos abordados. A seguir será apresentado a base teórica do estudo.

2.4 Aportes teóricos

A base teórica que fundamenta o presente estudo está alicerçada em autores que discutem questões ligadas a aspectos culturais, de organização social e espacial e de territorialidade sobre os Kaingang, assim como de outros povos indígenas com as quais se possam construir paralelos. Para buscar compreender questões relacionadas à organização político-social indígena, utilizam-se os estudos em antropologia política de Pierre Clastres, que pesquisou essa temática entre as populações Guayakil e Yanomâmi, apresentando os resultados em sua obra “A

sociedade contra o Estado” (1979) com o intuito de compreender melhor o papel das lideranças entre os povos indígenas, visto que cabe a eles a organização espacial da comunidade assim como a tomada de decisões em relação às suas demandas.

Sobre questões ligadas à cultura e identidade, apresenta-se o artigo “Os grupos étnicos e suas fronteiras”, incluso no livro “O guru, o iniciador e outras variações antropológicas” (2000), Fredrick Barth discute questões relacionadas ao conceito de fronteiras étnicas. Segundo o autor, o conceito de fronteira étnica existe para demonstrar que há interações entre as diferentes culturas, pois a lógica de fronteira consiste no fato de que ela pode ser superada. Esta interação, diferentemente do que sugere o pensamento prosaico, não minimiza a cultura de um grupo em relação ao outro, ocorrendo, no entanto, a auto identificação do indivíduo como pertencente ao seu grupo, por meio do fortalecimento da diferença cultural em relação ao outro. Esses trabalhos auxiliam a compreensão das questões sobre a construção da territorialidade dos grupos étnicos, como os Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág*, que vivem ao largo de uma fronteira étnica que são as áreas de contexto urbano.

Questões ligadas aos conceitos de terra, território, territorialidade e o processo de construção deste último, a territorialização, são relevante com o intuito de compreender melhor o contexto vivido pela comunidade da Terra Indígena *Pó Mág*. Os conceitos de “terra” e de “território indígena” são os temas do artigo de Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro (1979), intitulado “Terras e territórios indígenas no Brasil”. Segundo os autores, o conceito de “terra indígena” é criado a partir das pressões sofridas pelos povos indígenas com as frentes de expansão, obrigando-as a se estabelecerem em áreas específicas, que não oferecem recursos de viés econômico a serem explorados pelo Estado. Para os autores, o conceito de “território indígena” é muito mais abrangente, pois aborda não só a dimensão espacial como também o social, o político e o cosmológico, exercendo influência na construção cultural e de identidade do grupo étnico.

Há também o trabalho de Dominique Tilkin Gallois (2004), intitulado “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?”, que trata da mesma temática e onde os conceitos de “terra” e “território indígena” são apresentados, assim como territorialidade. Para a autora, o conceito de territorialidade permite recuperar e

valorizar a história de ocupação de um determinado espaço por um determinado povo, além de proporcionar um melhor entendimento sobre as dinâmicas culturais relacionadas à experiência de ocupação e de gestão territorial. Entre os indígenas Zo'é, a autora aponta a existência do conceito – *koha*, que incorpora as condições ambientais de existência do grupo e seu conhecimento sobre o meio que ocupa. Estes estudos propiciaram um entendimento teórico sobre o que são os conceitos de “terra”, de “território” e de “territorialidade” usados no presente estudo.

A construção de símbolos ligados à memória a partir do espaço é discutida no livro de Dominique Tilkin Gallois (1993), intitulado “Mairi Revisitada: A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi”. O estudo consiste em demonstrar como a cosmologia de um grupo étnico pode ser reconstruída de modo a englobar novos elementos presentes na conjuntura atual do grupo, com vistas a auxiliá-los em suas demandas atuais. Nesse estudo de caso, a autora trabalha com os Waiãpi, grupo étnico habitante do estado do Amapá e falantes de uma língua Tupi-Guarani. A autora identifica, na cosmologia Waiãpi, o que ela designa de “discursos para brancos”, ou seja, oratória onde os Waiãpi trazem explicações para sustentar suas reivindicações.

O artigo de Paul Elliot Little (1994), intitulado “Espaço, memória e migração: por uma teoria de reterritorialização”, aborda as questões ligadas à territorialidade indígena. Neste estudo, o autor apresenta e discute como os conceitos de espaço, de memória e de migração são os responsáveis pela construção da territorialidade. Little utiliza os indígenas Sioux dos EUA para demonstrar o papel da memória de um povo em sua territorialidade, visto que estes acreditam que as *Black Hills*, uma cadeia de montanhas localizadas entre os estados de Dakota do Sul e Dakota do Norte sejam um território sagrado, graças a uma construção coletiva que os faz acreditar que eles ali habitam desde tempos ancestrais, quando, na verdade, os indícios descrevem esta ocupação somente a partir de fins do século XVIII. O cenário apresentado nesses trabalhos possibilita a busca por situações análogas em relação à territorialidade construída na Terra Indígena *Pó Má*, já que, assim como Waiãpi e os Sioux apresentados pelos autores, os Kaingang também empreenderam um processo de retorno aos seus tradicionais territórios, sendo um dos objetivos do estudo a análise dos elementos dos quais este grupo se utiliza para a construção de sua territorialidade em seu espaço.

Questões ligadas à memória são ainda discutidas a partir do já referido artigo de Michael Pollak (1992), intitulado “Memória e identidade social” onde o autor apresenta a memória como fenômeno não somente ligado a um caráter individual, mas também como fenômeno sujeito à construção coletiva e a transformações e mudanças constantes. Pollak argumenta que os elementos constitutivos da memória podem ser vividos pessoalmente ou aqueles que fazem parte do imaginário do grupo, contribuindo para a construção de uma identidade comum entre aqueles que dessas memórias partilham.

A construção das identidades é abordada a partir da obra de Roberto Cardoso de Oliveira (1976), intitulada “Identidade, etnia e estruturação social”, onde o autor discute o caráter relacional entre os conceitos de identidade étnica, de ideologia e de representação social. Conforme o argumento, as ideologias exercem um papel importante na manutenção das identidades, apesar de não fazer parte da definição de identidade. No entanto, identidade e ideologia fazem parte de um mesmo processo que possibilita a manutenção das identidades.

Ainda sobre o tema, a obra “Identidade e etnia: Construção da pessoa e resistência cultural” (1986), de Carlos Rodrigues Brandão forneceu as bases para a compreensão das dinâmicas de construção e fortalecimento das identidades étnicas em meio ao chamado sistema interétnico. Segundo o autor, o contato entre indígenas e não indígenas provoca alterações em todas as dimensões de vida dos indígenas, pois essas relações possuem uma natureza de dominância de uma população sobre a outra, marcado pelas perdas territoriais sofridas pelos indígenas. Ao mesmo tempo, essas relações não desconstróem o sentimento de ser e pertencer a um grupo por parte dos povos indígenas, de modo que o que sofrem alterações são as representações sociais que podem sofrer atualizações. A obra, portanto, permite uma melhor análise das relações entre indígena e não indígenas e da afirmação das identidades étnicas no seio do sistema interétnico.

No artigo de Rogério Haesbaert (2005) “Da desterritorialização à multiterritorialidade” discutem-se questões ligadas ao conceito de território. Evocando trabalhos anteriores, o autor desmistifica a ideia de “desterritorialização”, apontando que, muito mais do que a perda de territorialidade, o que há são processos de territorialização sobre novos espaços, criando assim uma

multiterritorialidade. Segundo o autor, não há como definir o indivíduo, o grupo ou as comunidades sem definir o espaço, o contexto geográfico, o território. Esta obra é de grande valia para o presente estudo, porque discute como os grupos humanos constroem suas territorialidades, além de discutir o processo denominado desterritorialização, ou seja, a perda de ligação simbólica de uma sociedade para com seu espaço de origem, o que, aos olhos do autor, acontece ao mesmo tempo em que há uma nova territorialização.

Sobre as dimensões espaciais, destaca-se o clássico trabalho de Milton Santos, “A natureza do espaço” (2008), onde o autor caracteriza três dimensões espaciais. Além da estatal nacional, denominada por ele de média escala, cuja unicidade sócio espacial é formada pela territorialidade construída por meio de fronteiras, há a escala mundial (pequena escala), que se caracteriza por promover um conjunto de possibilidades que podem ser efetivadas a partir das oportunidades oferecidas pelo lugar, e a escala local (grande escala) compõe, junto à escala estatal nacional, uma rede de relações intrínseca.

O artigo “A problemática espacial e a história ambiental”, de Haruf Espindola (2015), faz parte da base teórica do presente estudo no que diz respeito à análise dos espaços. Neste estudo, o autor problematiza as questões envolvendo a relação entre homem e o meio segundo a ótica do paradigma moderno, que percebe o homem como um ser diferenciado do restante da natureza, desligado do meio em que vive e com foco na análise da escala espacial estatal nacional. Assim, o trabalho de Espindola (2015) se constituiu na base para a análise do espaço na escala local, ou seja, da Terra Indígena *Pó Mág*, localizada em Tabai, e sua relação com a escala território representada pela porção sul da Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas e pelas áreas altas de planalto localizadas no Brasil Meridional. Para o autor, a construção de uma história ambiental crítica e coerente é necessário trazer à tona a questão das escalas (que podem empobrecer um estudo, porém preserva aquilo que é pertinente em relação ao caso estudado), a problemática relacional e a análise das relações de poder. É preciso, para isso, perceber o espaço como algo relacional e aberto, composto de trajetórias coetâneas, heterogeneidades, acasos e surpresas, encontros e desencontros.

O desenvolvimento do presente estudo, portanto, construiu-se mediante a integração entre os referenciais teórico e bibliográfico. Considerou-se para tal, fontes disponíveis de origem variada e que contribuíssem para os objetivos apontados para a dissertação que contou com levantamento documental, de cunho etnográfico e das entrevistas realizadas a partir da metodologia da história oral, dialogando com as áreas da etno-história e da história ambiental. As obras de caráter bibliográfico somam-se à documentação, aos teóricos e aos levantamentos etnográficos e entrevistas com objetivo de compreender as dinâmicas espaciais dos Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág*.

3 A TERRA INDÍGENA *PÓ MÁG* ENQUANTO ESPAÇO DE TERRITORIALIDADE KAINGANG

O presente capítulo analisa a construção da territorialidade Kaingang no espaço local da Terra Indígena *Pó Mág* a partir da discussão de categorias espaciais. Sendo assim, são apresentados os elementos físicos constituintes do espaço local da comunidade localizada na porção sul da Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas, além das movimentações empreendidas por parcialidades Kaingang sobre o seu tradicional território.

3.1 A caracterização do espaço

Fundada no ano de 2013 como um desdobramento da Terra Indígena *Foxá* a partir da iniciativa de seu primeiro cacique, Francisco *Rokàg* dos Santos⁹, a Terra Indígena *Pó Mág* localiza-se no município de Tabaí, porção sul da Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas¹⁰. O espaço abriga uma população de cerca de 40 pessoas e conta atualmente com cinco casas, uma igreja, um galpão para a confecção de artesanato, um açude e um campo de futebol. Segundo cópia de memorial descritivo do Departamento de Meio Ambiente do Município de Tabaí presente no Inquérito Civil nº 1.29.000.002074/2014-11 (BRASIL, 2014), a área que

⁹ Francisco *Rokàg* dos Santos foi cacique da Terra Indígena *Pó Mág* desde sua fundação em 2013 até meados do ano de 2015, quando faleceu em detrimento de câncer. Em campo levantou-se a grafia *Rockã*, utilizada inclusive em trabalho anterior (BUSOLLI, 2015). No entanto, na elaboração da presente pesquisa preferiu-se adotar a grafia *Rokàg*, conforme utilizado pelo próprio em sua produção bibliográfica.

¹⁰ Coordenadas 29°40'30.50"S51°43'40.80".

atualmente compõe a Terra Indígena *Pó Mág* é formada por 14 hectares¹¹, localizados em parte do morro conhecido como Pedra Branca¹² e caracterizada como Área de Proteção Permanente (APP). O recorte espacial da região é similar às delimitações da microrregião sul do Vale do Taquari¹³. A vegetação local está inserida no bioma da Mata Atlântica, sendo composta principalmente por floresta estacional decidual na porção central e meridional da região, e por floresta ombrófila mista na porção setentrional (KREUTZ; MACHADO, 2017).

O município de Tabaí assim como a porção sul da Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas estão localizados na região natural da Depressão Central do Rio Grande do Sul. Esta é a menor das regiões naturais do estado, tendo seus limites na Serra do Sudoeste ao sul, a campanha ao oeste, a Serra Geral ao norte e o litoral ao leste, atingindo a maior parte do curso do rio Jacuí, além de seus afluentes, como o Taquari (RAMBO, 2000).

Segundo Rambo (2000), do ponto de vista de sua formação geo-histórica, a região tem como fundamento o arenito triássico, sendo distinguíveis dois diferentes extratos – a formação do rio do Rastro e a formação Botucatu. A primeira, em um extrato inferior, está ligada ao período Permiano e a segunda, em um extrato superior, ligado à rocha eruptiva. A “Pedra Grande”, formação rochosa que dá nome à terra indígena¹⁴ e que pode ser observada na imagem a seguir (Figura 2), faz parte de um conjunto de morros típicos da Depressão Central do Rio Grande do Sul, que se estendem desde as margens do rio dos Sinos até as margens do rio Taquari, tornando-se mais raros a partir do rio Caí em direção ao oeste. Rambo (2000) indica que esses morros possuem forma de tabuleiro e são entrecortados por áreas de campo irrigado que apresentam matas de galeria circundando os leitos de água, além de um número expressivo de capões.

¹¹ Em trabalho anterior (BUSOLLI, 2015), levantou-se que a área da Terra Indígena *Pó Mág* era formada por 11,6 hectares.

¹² Também conhecido como Morro do Meio.

¹³ A microrregião sul do Vale do Taquari, segundo o Conselho de Desenvolvimento do Vale do Taquari (CODEVAT), abrange os municípios de Estrela, Bom Retiro do Sul, Fazenda Vilanova, Taquari e Tabaí (CODEVAT, 2017).

¹⁴ A expressão *Pó Mág*, que denomina a terra indígena significa “Pedra Grande” em Kaingang.

Figura 2 - Uma das formações rochosas que compõe a “Pedra Grande”.



Fonte: ACERVO dos Projetos Kaingang e Identidades Étnicas da UNIVATES (2018).

Conforme Rambo (2000), as bases destes morros se dão a partir de coxilhas apresentado uma elevação de 45° até esbarrarem em paredões perpendiculares de arenito que culminam em topos compostos por rochas eruptivas, o que bem ilustra sua formação geo-histórica. A vegetação cobre a integridade destas formações com exceção das áreas perpendiculares ou escarpas. O autor destaca que as formações deste tipo que mais se destacam entre os rios Caí e Taquari são os morros da Pedreira, de São João de Montenegro e dos Fagundes, localizados ao redor da área urbana do município de Montenegro, os morros de Souza e Cantagalo, entre os municípios de Montenegro e Tabaí, e o morro da Carapuça, já próximo às margens do rio Taquari, no município homônimo.

Discutir o contexto espacial em que se encontra a Terra Indígena *Pó Mág* é relevante uma vez que as diferenças naturais do meio contribuem para o quadro de construção da territorialidade que será discutido a seguir. No caso dos Kaingang, o contexto espacial fora apropriado e lhes serve como referência, conforme demonstrado pela escolha do nome da terra indígena.

3.2 Categorias como território e territorialidade para os povos indígenas

Segundo Seeger e Castro (1979), cada sociedade indígena percebe e se apropria de maneira diferente do meio ambiente. Os territórios para os povos indígenas podem ser concebidos como não fechados¹⁵, isto é, voltado para as relações que um determinado grupo tem para com as populações vizinhas, além das formas econômicas que prevalecem.

No entanto, o contato com a sociedade não indígena tende a produzir um entendimento do conceito de território e de terra uniforme, análogas à concepção econômica e jurídica ocidental. Conforme aponta Gallois (2004), a ideia de um território fechado para os grupos indígenas só nasce com as restrições impostas pelo contato, que transformam seus territórios e sua concepção simbólica cultural em “terra”, munida de sua ideia de posse.

Para Seeger e Castro (1979), esta pressão exercida sobre os territórios indígenas obriga-os a se estabelecerem em áreas específicas, que não oferecem recursos de viés econômico a serem explorados pelo Estado e causa dois efeitos gerais: a adoção por parte dos indígenas de formas de subsistência mais adequadas a sua limitação geográfica; a concepção indígena de território tende a se ressignificar como espaço geográfico fechado e homogêneo que os diferencia dos de fora (não indígenas).

Bonnemaison (1981 *apud* HOLZER, 1997) descreve que entre algumas sociedades humanas, o conceito de território não é percebido como algo fechado ou contínuo, de modo que muitas culturas podem ver seu território como um arquipélago. Entre os Innus, conforme aponta Holzer (1997), a ideia de território esta diretamente ligada à vida, sendo o lugar de sua cultura, ou seja, o território para estas populações é um conceito muito mais complexo do que apenas posse.

Para Gallois (2004) há a defesa por alguns antropólogos de que existam sociedades sem território, ideia esta pautada na grande mobilidade espacial que certos grupos possuem. A autora salienta o caso dos indígenas Waiãpi, cujos territórios se estendem entre o estado do Amapá e a Guiana Francesa, como ilustrativo para esta questão. Segundo a autora, somente ao longo do processo de

¹⁵ Pensado neste estudo a partir da possibilidade de sobreposição de territórios de diferentes povos.

demarcação de suas terras, entre 1978 e 1996, é que os Waiãpi adquiriram a noção de território e de identidade étnica, já que anteriormente o que existia era uma noção de zonas de suporte do *ekowa* (lugar onde “eu” vivo meu modo de ser) usado para descrever o pertencimento do indivíduo ao grupo local.

Desse modo, a autora enfatiza que a busca por casos semelhantes é profícua, pois não se pode apontar que a apropriação de uma terra não necessariamente resulte na transformação da identidade étnica. Assim, o estudo da organização territorial das sociedades indígenas deve levar em consideração os contextos históricos específicos e não se limitar a tomar limites étnicos como limites territoriais. Assim, não há território original ou natural, há construções que remetem a diferentes experiências de territorialidade.

Não há, portanto, sociedade que não imprima ao espaço uma lógica territorial. No caso das terras indígenas, estas não representam necessariamente um nicho ecológico, são apenas uma parcela de um território maior, fragmentado a partir de questões políticas e jurídicas que não levam em consideração as questões ambientais, de modo que não se pode analisar uma terra indígena somente a partir de um enfoque na ecologia (GALLOIS, 2004).

Os territórios são produtos das relações humanas em um determinado espaço, desde as especificidades sociais e culturais até a utilização dos recursos. Segundo Colucci e Souto (2011), esta apropriação do espaço tende ao estabelecimento de relações de poder institucionais, como a formação dos Estados. Já as territorialidades, por sua vez, são especificidades físicas e humanas que constituem os atributos necessários à consolidação dos territórios, que no caso da civilização ocidental afirmou o Estado nação moderno como modelo instituído de território.

Para Colucci e Souto (2011), o território define as relações de poder sobre um espaço delimitado por extensões de terras e uma dinâmica cultural específica, delimitando as relações de poder sobre uma sociedade e seus recursos. O espaço, portanto, está associado às dinâmicas sociais enquanto o território ao

estabelecimento das extensões de poder. Esta construção territorial, por sua vez, é indissociável da questão da identidade¹⁶.

Conforme apresenta Little (2002), todo território surge das condutas das territorialidades e isso implica que os territórios sejam produtos históricos dos processos sociais e políticos. Assim, para analisar o território dos grupos sociais é necessária uma abordagem histórica dos momentos em que este território surgiu e fora defendido ou reafirmado.

Em um estudo anterior, Little (1994) aponta que os grupos humanos possuem uma necessidade por criar vínculos com os espaços em que vivem. A criação de memórias coletivas em torno deste espaço é uma das principais maneiras dos povos se localizarem no espaço geográfico, ou seja, de atrelarem-se a ele. Este processo pode ser caracterizado como territorialização. Essas memórias coletivas podem estar associadas à localização dos lugares de origem do povo e à criação de lugares sagrados, estabelecendo assim a territorialidade do grupo.

Para Little (2002), o tema da territorialidade recebe um tratamento marginal dentro da antropologia nas últimas décadas apesar de influir um importante papel na constituição de grupos sociais. Este cenário se explica a partir do uso do conceito de territorialidade pela etologia que o interpreta como um fenômeno ligado aos instintos animais, ou seja, a territorialidade como a manifestação do instinto animal de territorializar-se.

Segundo Colucci e Souto (2011), a territorialidade é um atributo físico e social que possibilita a efetivação de um território, permitindo a coexistência de diferentes especificidades sociais. Para os autores, os conceitos de territorialidade e espacialidade estão interligados e não podem ser pensados separadamente, pois não existe território que não seja uma construção social. As territorialidades são construídas a partir das relações entre os homens e o meio que subsidiem a implantação de uma estrutura político sobre uma determinada extensão territorial.

A territorialidade é, para Souza e Pedon (2007), uma forma de ordenação territorial e representa a luta pela manutenção da identidade. Desse modo, a identidade de um determinado grupo está ligada a sua territorialidade. A identidade

¹⁶ A questão relacionada à identidade será melhor discutida no capítulo 5.

não existe *a priori*, construindo-se a partir da comunicação, seja o diálogo ou o confronto, entre diferentes sujeitos. Sobre o caráter relacional das territorialidades, Holzer (1997) chama a atenção que: “[...] a territorialidade não pode ser reduzida ao estudo do sistema territorial, ela é a expressão dos comportamentos vividos, ou se preferirmos, da constituição dos mundos pessoal e intersubjetivo, englobando a relação do território com o desconhecido - o espaço estrangeiro” (HOLZER, 1997, p. 84).

Outra linha de interpretação da territorialidade, segundo Little (2002), está ligada a análise da densidade populacional e uso dos recursos, abordagem, no entanto, que é apenas passível de ser levantada quando limitada a certas sociedades de pequena escala, nunca em relação à escala estatal-nacional. O ponto de partida para uma abordagem atual sobre o conceito de territorialidade está ligada a ideia de que a conduta territorial é presente em todos os grupos humanos.

Conforme Gallois (2004), o conceito de territorialidade permite recuperar e valorizar a história de ocupação de um determinado espaço por um determinado povo além de proporcionar um melhor entendimento sobre as dinâmicas culturais relacionadas à experiência de ocupação e de gestão territorial. Entre os indígenas Zo'é, a autora descreve a existência do conceito –*koha*, que incorpora as condições ambientais de existência do grupo e seu conhecimento sobre o meio que ocupa. Assim:

[...] a noção zo'é de -koha traz elementos importantes para entender sua concepção de 'território', embora não corresponda a uma tradução deste conceito. -Koha possui uma abrangência mais ampla, no sentido de 'modo de vida', 'bem viver' ou 'qualidade de vida', o que significa que as condições ambientais, ecológicas e materiais são componentes obrigatórios na definição. Aliás, os Zo'é usam esse termo também em referência a algumas espécies animais, vegetais e aos mortos [...] (GALLOIS, 2004, p. 38).

Como visto a territorialidade humana tem uma multiplicidade de expressões, formando uma gama de diferentes tipos de territórios, cada um com suas particularidades. Para Little (2002), a análise das relações entre os grupos e seus territórios deve ser feita a partir da cosmografia, que são os saberes ambientais, ideológicos e a identidade coletiva produzida a partir do processo histórico, ligada à manutenção de um território. A cosmografia inclui outras questões como a noção de

propriedade, a memória coletiva da ocupação do espaço e seu uso social. Pode-se assim incluir a espacialidade de um grupo dentro de seu território.

Salienta-se, portanto, que os conceitos de território e territorialidade possuem uma multiplicidade e complexidade de significados. No entanto, o caráter subjetivo, simbólico e relacional destes conceitos deve ser levantado para a análise e compreensão de sua funcionalidade entre os povos indígenas.

3.3 A construção da territorialidade Kaingang e suas movimentações pelo território

A instalação da Terra Indígena *Pó Mág* no município de Tabaí realizada nos meses finais do ano de 2013, está inserida em um longo processo histórico de ocupação dos espaços localizados em áreas da Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas por populações Kaingang e seus antepassados. Processo este marcado por avanços e retrocessos que, no entanto, não alteram a concepção Kaingang de tradicional território.

Para as populações Kaingang assim como para os demais povos indígenas, conforme descrito anteriormente, o território possui um significado muito maior do que apenas um local geográfico e fornecedor de elementos que garantam sua subsistência. Similar ao que ocorre entre outros povos indígenas, conforme apresentado por Seeger e Castro (1979), os Kaingang percebem seu território como um espaço de dimensões de caráter social, político e cosmológico. Desse modo, conforme aponta Laroque (2000) sobre os territórios Kaingang no século XIX, estes funcionam como um espaço de caça, pesca e coleta, mas também de emprego de sua realidade, de suas crenças e de seus conhecimentos tradicionais.

Entre as populações Kaingang, a denominação “Ga” é utilizada para se referir a terra, ao solo ou ao território, elementos estes que representam o lugar em que os membros do grupo se realizam enquanto grupo étnico distinto em um espaço físico, social e dotado de significados. Segundo Tommasino (2005), a ideia de território tradicional para os Kaingang está associada a uma concepção mítico-cosmológica, reunindo elementos naturais e sobrenaturais. A autora aponta ainda que além de fundamental para sua manutenção material e simbólica, a terra é vista

pelos Kaingang como “mãe”, ideia esta proveniente de seu mito de origem¹⁷. Historicamente, pode-se indicar que as áreas pertencentes ao tradicional território Kaingang, segundo Laroque (2009), estendiam-se na direção sul e sudoeste brasileiro a partir da Bacia do Rio Tietê, no estado de São Paulo, passando pelo norte e centro-oeste do estado do Paraná, o oeste de Santa Catarina e o centro-norte do estado do Rio Grande do Sul, alcançando historicamente a província argentina de Misiones.

Conforme levantam Kreutz e Machado (2017), a região da Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas teve como seus primeiros habitantes humanos, grupos de caçadores e coletores por volta de 11 mil anos antes do presente em um processo não homogêneo inicialmente, pois havia uma contínua busca por locais que oferecessem melhores condições de subsistência, gerando uma alta mobilidade pelo espaço. O ambiente encontrado por estes grupos na região, rico em recursos naturais, lhes permitiu a circulação por uma ampla área e sua presença pode ser percebida a partir de restos de comida (ossos de animais e conchas), pinturas e ranhuras em paredões de abrigos, grutas ou acampamentos a céu aberto.

A presença grupos populacionais antepassados dos Jê meridionais na região – pertencentes à Tradição Taquara ou Proto-Jê –, por sua vez, como já apresentado, remonta a pelo menos dois milênios, quando as populações consideradas antepassadas dos Kaingang chegaram ao Brasil meridional por meio de um processo de migrações (NOELLI, 1999/2000). Segundo Kreutz e Machado (2017), essas populações passaram a ocupar as terras altas do norte da região, sendo que os sítios arqueológicos (casas subterrâneas) encontrados ali estão localizados acima de 500 metros de altitude situando-se em áreas de planalto, por volta de 1200 anos antes do presente. A arqueologia também aponta que estas populações viviam, além dos terrenos altos de planalto, ao longo das barrancas do Rio Uruguai, as regiões setentrionais da depressão central, além da planície costeira.

¹⁷ O mito credita aos dois irmãos ancestrais, *Kamé* e *Kairu*, nascidos da terra, a criação do povo Kaingang. O mito define a organização social dos Kaingang, baseada no dualismo exogâmico, onde as metades recebem o nome dos irmãos ancestrais (NOTZOLD; MANFROI, 2006; BUSOLLI, 2015).

As florestas de araucária¹⁸ encontradas na região de planalto representavam uma importante fonte de alimentação a estes grupos que se utilizavam das sementes da planta, os pinhões, para o consumo *in natura* ou processado e utilizado como farinha. Além disso, também produziam cerâmicas, onde estocavam alimentos e líquidos, e instrumentos líticos como machados e picões (KREUTZ; MACHADO, 2017). Assim como as araucárias, as colmeias geradoras de mel eram de grande importância para a definição do tradicional território Kaingang, sendo levado em consideração pelos grupos nos momentos de escolha de um local para a construção das moradias (BORBA, 1908).

Segundo Wolf (2016), há incidência de sítios arqueológicos de populações Proto-Jê em áreas caracterizadas pela ocorrência de campo/floresta, de floresta estacional decidual e zonas de transição entre floresta ombrófila mista e floresta estacional decidual, ambientes estes marcados pela presença de áreas cobertas por araucária. A ocorrência de sítios arqueológicos Proto-Jê em áreas de campos de araucárias, encostas e vales florestados, além da planície litorânea, demonstra um domínio sobre diferentes ambientes, o que lhes fornecia maiores chances de sobrevivência (WOLF, 2012).

Conforme Wolf (2016) houve uma intensa ocupação de grupos Proto-Jê nas áreas da borda sul do planalto das araucárias por mais de dez séculos no período pré-colonial, o que demonstraria um intenso controle do espaço. Restos de cerâmica Proto-Jê foram encontrados em sítios arqueológicos localizados em áreas das bacias hidrográficas dos rios Taquari-Antas, Jacuí, Caí e Sinos assim como no litoral norte do Rio Grande do Sul.

Wiesemann (1978), a partir de estudos na área da linguística, indica que as bacias hidrográficas são percebidas pelos Kaingang como unidades territoriais e que a distribuição demográfica dos Kaingang se deu a partir do sentido norte em direção ao sul, o que vem ao encontro da afirmação anterior de Noelli (1999/2000), sobre as

¹⁸ A *Araucaria augustifolia*, segundo estudos na área da botânica, teria começado sua expansão há aproximadamente quatro mil anos antes do presente a partir da região nordeste do Rio Grande do Sul (BEHLING *et. al.*, 2004 *apud* Wolf, 2016). Para Bittencourt e Krauspenhar (2006), a expansão das florestas de araucária estaria ligada a ação antrópica, favorecida, além disso, pela diminuição da incidência de queimadas, também antrópicas. Segundo Wolf (2016), a expansão máxima das florestas de araucária teria ocorrido no século IX da era comum nas áreas altas do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, o que favoreceu a ocorrência de outras espécies de árvores associadas às florestas ombrófilas mistas.

migrações realizadas pelos antepassados dos Kaingang em direção à região sul a partir da região centro-oeste do Brasil.

Os sítios arqueológicos localizados ao longo das bacias hidrográficas mencionadas anteriormente apresentam características comuns, o que indica uma ampla movimentação destes grupos por estas áreas a partir das do planalto, em altitudes elevadas, entre os anos 100 e 700 da era comum. A partir de então, percebe-se pequenos avanços em direção às áreas de menor altitude na região sudeste do planalto das araucárias, como também para o litoral (WOLF, 2016).

Estas áreas possibilitam acesso à matéria-prima para lascamento e são pouco suscetíveis à geadas, diferentemente do que ocorre nas áreas altas, o que possibilitaria o uso da agricultura, o que vai de encontro aos registros etnográficos históricos, como por exemplo, em Mabilde (1983), que não identificaram a prática da agricultura entre os Kaingang. No entanto, para Noelli (1999/2000), os registros históricos estão repletos de uma visão etnocêntrica e descrevem populações já alteradas pelo contato com o europeu.

Um segundo momento desta expansão ocorreu entre 700 e 1400 anos da era comum sobre áreas da região oeste e noroeste, atingindo as nascentes do Rio Jacuí e áreas elevadas das bacias hidrográficas dos rios Pardos, Pardinho, Forqueta e Guaporé. As causas desta expansão podem estar atribuídas ao aumento populacional do grupo, o que os levou a buscarem novas áreas para a manutenção de seu estilo de vida, ou a pressão exercida por grupos Tupi-Guarani sobre os territórios Jê, o que restringiu a sua área de ocupação. Há uma redução no número de sítios arqueológicos Jê nas bordas do planalto das araucárias a partir de 1400 da era comum, restringindo-se à região nordeste do Rio Grande do Sul, em áreas próximas às nascentes dos rios Pelotas e Antas (WOLF, 2016).

Conforme apresentado, além dos sítios de estruturas subterrâneas, associados a áreas de floresta ombrófila mista e campo/floresta, encontram-se sítios arqueológicos superficiais de populações Jê meridionais também em áreas próximas aos rios, no interior dos vales ligados a vegetação de transição da floresta estacional decidual. Pode-se associar esta espacialização Proto-Jê aos registros históricos e contemporâneos acerca do Kaingang, pois conforme aponta Wolf (2016), é evidente

a associação entre os grupos Jê meridionais pré-coloniais com os grupos Kaingang e Laklaño/Xokleng contemporâneos.

Segundo Tommasino (2004), a organização social e espacial entre os Kaingang da Bacia do Rio Tibagi, no estado do Paraná, se dá a partir da dualidade *wãre* e *emã*. Os *emã* são os acampamentos fixos, as aldeias e as terras indígenas, já os *wãre* são acampamentos provisórios erguidos às margens dos rios ou em meio à floresta, onde os Kaingang buscam por meio da caça, pesca e coleta, criar as provisões necessárias aos *emã*.

As estruturas subterrâneas e sua funcionalidade, dessa maneira, podem estar associadas a uma condição de aldeias fixas, os *emã*, enquanto os sítios em fundo de vale, próximos aos rios, podem estar relacionados aos *wãre*, áreas não permanentes destinadas à obtenção de mantimentos. Para Wolf (2016), esta espacialização indica a integração de diferentes perspectivas econômicas baseada na exploração das três áreas ocupadas, a floresta ombrófila mista, região de campo/floresta e floresta estacional decidual.

No entanto, as estruturas subterrâneas, apesar de permanentes, não comportavam ocupações duradouras, sendo sucessivamente abandonadas e reocupadas (WOLF, 2016). Tal fato, associado também a existência de acampamentos provisórios, indica uma intensa movimentação das populações Proto-Jê pelo seu território devido, provavelmente, à variabilidade e complexidade existente nestas áreas (CORTELETTI, 2012).

A grande mobilidade por seu território, que também é uma característica presente entre os Kaingang atuais, foi interpretado por muito tempo como indício de nomadismo destas populações. No entanto, conforme aponta Noelli (2017) a partir de mapeamentos de sítios arqueológicos, são identificadas áreas associadas às populações Proto-Jê que apresentam evidências de grande concentração demográfica, o que indica ocupações permanentes.

Segundo Tommasino e Almeida (2014), essa grande mobilidade espacial, própria de grupos caçador-coletores, mas não apenas, é advinda das necessidades dos grupos Kaingang em buscar alimentos e nas divisões de parcialidades internas,

criando inúmeros grupos rivais. Isto também implica na construção de suas fronteiras territoriais que não são rígidas ou fixas e sim, fluidas e em movimento.

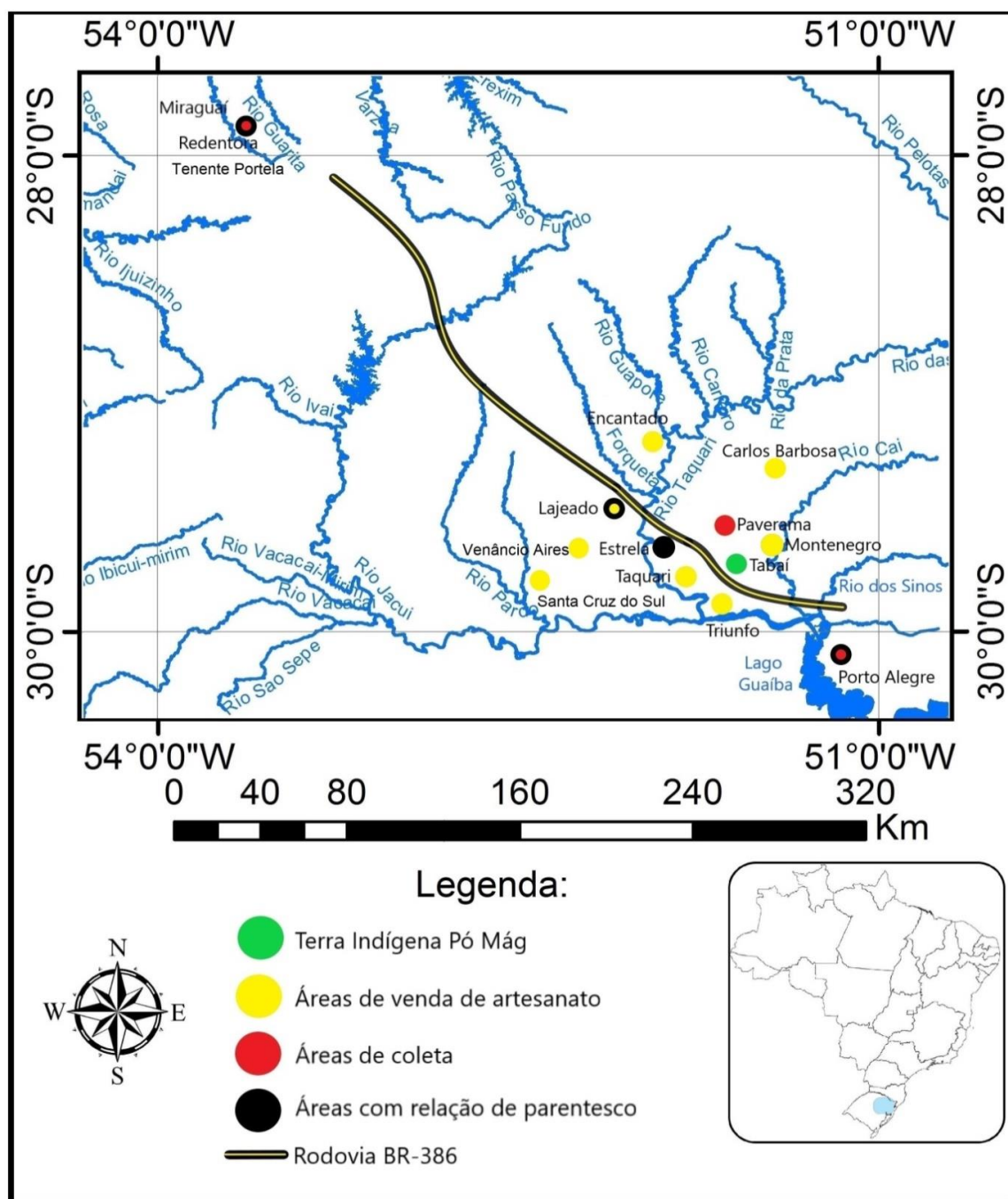
Entre os Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág*, podemos identificar diferentes espaços por eles utilizados, seja para a obtenção de matéria prima para a confecção de artesanato, para a venda deste ou para a obtenção de ervas e remédios. Além disso, há também a movimentação pelas terras indígenas oriundas do processo de retorno aos seus tradicionais territórios localizadas em áreas das bacias hidrográficas dos rios Taquari-Antas, Sinos, Caí e Lago Guaíba, ou para as terras indígenas localizadas no norte do estado, com o objetivo de visitar os parentes.

A Terra Indígena Guarita destaca-se entre as terras indígenas localizadas no norte do estado. Segundo relato da liderança atual (E1, 2018), as famílias que atualmente residem na Terra Indígena *Pó Mág* são oriundas do município de Miraguaí. Na narrativa deste interlocutor diz: “[...] nós somos tudo irmão e irmã né, da parte do pai, finado pai, nosso finado pai morreu lá em Tenente Portela, não é Tenente Portela, é Miraguaí. Ele faleceu, daí nós somos treze irmão” (E1, 2018, p. 03). No entanto, conforme apresenta outro interlocutor da pesquisa (E3, 2018), gestora de saúde local, a documentação apresentada pelos Kaingang indica o município de origem das famílias indígenas da *Pó Mág* como sendo Redentora.

Em comum entre as localidades de Miraguaí e Redentora mencionadas pelos interlocutores é que, além de serem limítrofes, temos o fato de que a Terra Indígena Guarita se estende pela área dos dois municípios, além de outros, o que explica o desencontro de informações já que o registro de nascimentos, ao que tudo indica, é realizado no município de Redentora. No entanto, a aldeia¹⁹ de origem das famílias Kaingang que atualmente residem na Terra Indígena *Pó Mág*, está localizada no município de Miraguaí. No mapa (Figura 3), elaborado a partir de informações levantadas em campo (DIÁRIO, 28/10/2014; 12/08/2015; 25/10/2016; 16/01/2017; 21/02/2017; 25/08/2017; 08/09/2017; 09/02/2018; 08/03/2018; 13/07/2018), é possível visualizar esta configuração das movimentações por parte dos Kaingang envolvendo a Terra Indígena *Pó Mág*.

¹⁹ Terras indígenas que possuem um espaço territorial mais amplo, normalmente comportam mais que uma aldeia.

Figura 3 - Mobilidade espacial dos Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* sobre áreas de seu tradicional território.



Fonte: Elaboração do autor (2018) a partir de Santos (2016b).

O mapa em questão ilustra a mobilidade Kaingang sobre parte de seus tradicionais territórios a partir da Terra Indígena *Pó Mág*. Estas movimentações contemporâneas são construídas a partir da relação dos Kaingang com outros grupos, sejam Kaingang ou não indígenas. Relações estas que dizem respeito aos laços de parentesco, ao comércio e à coleta de materiais, entre outros. Nas movimentações por espaços onde não há terras indígenas, costumam passar as

noites em acampamentos provisórios às margens das rodovias (*wãre*), nas rodoviárias locais ou em casas de acolhimento de indígenas²⁰ (DIÁRIO, 06/06/2018).

Esses *wãre* são utilizados em momentos diversos, normalmente em dias próximos a datas festivas, por grupos de Kaingang vindos de diferentes comunidades. Exemplo disso é o *wãre* Kaingang localizado às margens da rodovia RS-129 no município de Encantado (Figura 4), utilizado por indígenas da Terra Indígena *Pó Mág*, mas também por Kaingang vindos de outros espaços, como por exemplo, da Terra Indígena Monte Caseros.

Figura 4 - *Wãre* Kaingang localizado no município de Encantado sendo utilizado por grupo da Terra Indígena Monte Caseros.



Fonte: Do autor (2018).

A produção e venda da cestaria mercantil, por exemplo, foi uma das formas adotadas pelos Kaingang como meio de garantir sua subsistência e a compra de mantimentos, visto que, nos dias atuais, não há mais a possibilidade dos povos indígenas manterem-se apenas com a agricultura de subsistência e com a coleta de produtos nas matas (LAPPE; LAROQUE, 2013). Dessa maneira, a presença de indígenas em áreas de contexto urbano passou a acontecer de maneira mais intensa, principalmente em épocas que antecedem as datas comemorativas do calendário contemporâneo ocidental, conforme aponta Tommasino (1995) sobre áreas do norte do estado do Paraná.

Ao mesmo tempo, nas terras indígenas, há um fluxo de pessoas decorrentes da visita dos parentes de outras comunidades, questões estas também observáveis

²⁰ Há no município de Santa Cruz do Sul a “Casa do Índio”, local destinado a receber indígenas que vem à cidade vender artesanato.

na Terra Indígena *Pó Mág* (DIÁRIO, 14/12/2017). Essas movimentações dos Kaingang muitas vezes são vistas com desconfiança por parte da sociedade não indígena. As movimentações dos Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág*, por exemplo, atraíram a curiosidade da gestora de saúde do município de Tabaí, conforme o relato a seguir:

[...] o seu Francisco, que foi o primeiro Cacique que teve aqui né daí ele explicou pra gente né, que... como é que ele quis dizer que...era diferente da gente branco né, que índio não tem fronteira digamos assim né... que tá em Redentora e daqui a pouco tá aqui. Quem nem ele disse, a gente tem cerca, tem muro na nossa casa, que não deixa todo mundo entrar, ele fez essa comparação eu até nunca esqueci, acho interessante. E daí que eles não, eles são porta aberta, que eles tanto estão aqui como lá e tem muito essa troca (E3, 2018, p 03).

Pode-se destacar a movimentação por parte dos membros da comunidade da *Pó Mág* em direção ao centro urbano de Tabaí, em busca de atendimento médico ou para acessar o comércio local, e ao município de Montenegro, onde se localiza o hospital de referência para a região de Tabaí. Em Montenegro, os Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* também realizam a venda do artesanato tradicional, junto à Praça Rui Barbosa, no centro do município, mas vem pleiteando junto à administração local, um espaço mais adequado para a realização de seu comércio (NASCIMENTO, 2017).

Em alguns destes espaços, porém, os Kaingang vêm enfrentando dificuldades e obstáculos para conseguirem vender seu artesanato. Em Montenegro, por exemplo, há a interferência de órgãos como o Conselho Tutelar, que alega o uso de crianças Kaingang na venda do artesanato, situação que também já ocorrera em Carlos Barbosa (DIÁRIO, 13/07/2018) e em Lajeado com os Kaingang da Terra Indígena *Foxá* (LAPPE, 2015).

Além do ônibus, o uso do taxi é uma constante nessas movimentações. Segundo um taxista de Tabaí (E5, 2018), que atende os Kaingang da *Pó Mág*, seu taxi já fora utilizado por membros da comunidade para viagens à diferentes municípios, como a já mencionada Montenegro, mas também para Triunfo, Venâncio Aires, Santa Cruz do Sul, Lajeado e Porto Alegre, com o objetivo de vender o artesanato. O interlocutor também comentou que já levava os Kaingang à São Leopoldo, para participarem de uma festividade, provavelmente ocorrida na Terra

Indígena *Por Fi Gá*. Esses deslocamentos, quando tem por objetivo atendimento de saúde, são custeados por uma verba da SESAI, conforme segue:

[...] eles tem um taxi que foi contratado por essa verba que veio da SESAI ou do estado, [...] eu não me lembro se é mil reais por mês... é uma coisa mais ou menos assim. Então eles deixaram juntar pro outro ano e foi feito um plano de aplicação com a enfermeira [...] em reunião com o Prefeito e tudo e foi deixado né, tantos por cento que eles queriam para o taxi, tá, daí esse dinheiro pra eles vir e voltar de taxi. [...] (E3, 2018, p.02).

A intensa movimentação dos Kaingang, seja a partir das terras indígenas localizadas no norte do estado, seja das terras indígenas localizadas nas bacias hidrográficas dos rios Taquari-Antas, Sinos, Caí e Lago Guaíba se dá a partir da rodovia BR-386, que possui importância estratégica uma vez que se constitui na principal ligação entre a região norte e a região metropolitana, onde se localiza a capital do estado do Rio Grande do Sul. Passando, em seu percurso, ao largo de duas terras indígenas Kaingang, a *Jamã Tÿ Tãnh* e a própria *Pó Mág*.

A rodovia, muito mais do que apenas uma ferramenta para escoar produtos ou levar pessoas ao seu destino, representa uma frente pioneira, elemento responsável pelo avanço do capital sobre áreas tradicionais das populações Kaingang. As frentes pioneiras são a parte final de um processo de avanço de uma população sobre outra em espaços de fronteira, sendo a parte inicial as chamadas frentes de expansão.

Segundo Martins (1997), os antropólogos definem frentes de expansão como o deslocamento de pessoas “civilizadas” em direção a espaços não habitados ou não habitados por esta população, podendo ser indígenas, caboclos, entre outros, constituindo desta maneira as fronteiras da civilização. São, portanto, espaços de contato, de fricção interétnica, ou seja, espaço de conflito e contradições. Segundo Brandão (1986), os territórios indígenas quase sempre são percebidos pelas frentes pioneiras como “território de conquista”. Assim, o sistema de ideias e imagens de si mesmos dos grupos indígenas precisa ser atualizado após o contato com as frentes pioneiras de modo a redefinir e explicar a si próprio dentro de uma nova conjuntura de contato com outra identidade.

As frentes de expansão são, segundo Martins (1997), aquilo ao qual se depara o indígena, ou seja, o movimento do contingente populacional e cultural dos não indígenas. Assim, para alguns as frentes de expansão são o avanço da sociedade nacional em direção os territórios tribais, para outros a expansão do capitalismo, tão atrelado à civilização ocidental. O autor indica que a categoria frente de expansão é mais rica para análise porque ela se refere a lugar, tempo e alteridade.

As frentes pioneiras por sua vez, são segundo o autor, a situação espacial e social que leva à modernização, através da ação do empresariado ou dos fazendeiros, ou seja, da expansão do capital, induzindo a formação de novas concepções de vida e a mudança social. É, portanto, a reprodução ampliada do capital sobre uma reprodução extensiva do território, ou seja, a constituição de uma fronteira econômica, segundo os geógrafos, e demográfica segundo os antropólogos (MARTINS, 1997).

Como exemplo da ação das frentes de expansão e pioneiras pode-se apontar o contexto sócio-político vivido no Brasil meridional do século XIX. Com a emergência do Estado nacional brasileiro através do sistema monárquico dirigido pelos Bragança, iniciou-se na região sul do novo país um processo de ocupação não indígena dos territórios tradicionais das populações Kaingang, gerando um contato interétnico direto através das frentes de expansão e pioneiras.

Nestes espaços, essas frentes podem ser caracterizadas pelo estabelecimento de fazendas, abertura de estradas e pelo contingente imigratório de origem europeia. O avanço sobre os territórios indígenas tem como justificativa a necessidade de terras para produzir e vem acontecendo desde os primeiros contatos até presente momento, conforme exemplificado pelos avanços da agricultura extensiva sobre áreas na floresta Amazônica.

Laroque (2007a) apresenta e discute outro momento de avanço das frentes pioneiras sobre os Kaingang quando aborda os conflitos gerados entre estes e os não indígenas durante as construções de ferrovias dentro de seus tradicionais territórios durante as primeiras décadas do século XX. As ferrovias em questão, a Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande, a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e a Estrada de Ferro São Paulo-Paraná, representam o avanço inconsequente das

frentes pioneiras sobre os territórios Kaingang, algo que, como levanta o autor, não fora recebido de maneira passiva.

Mais recentemente, temos as obras de duplicação da própria rodovia BR-386²¹ como exemplo de avanço das frentes pioneiras sobre os territórios Kaingang, uma vez que as obras, iniciadas no ano de 2010, atingiram diretamente a Terra Indígena *Jamã Tỹ Tãnh*, em Estrela. Estudos antropológicos e ambientais foram produzidos visando avaliar os impactos que as obras de duplicação da rodovia causariam não só aos indígenas Kaingang, mas também aos demais moradores atingidos.

Os estudos produzidos por Gonçalves (2008) e Almeida e Fernandes (2010) sugeriram a aplicação de medidas compensatórias aos indígenas, por parte do DNIT, como meio de minimizar as perdas territoriais sofridas por eles como a oficialização da área como terra indígena, a melhoria nas condições de saneamento básico da comunidade, construção de moradia, construção de uma escola, de um posto de saúde e de um centro cultural, entre outras medidas.

Também foi apontada a aquisição de 33 hectares de terra a serem distribuídos à comunidade de Estrela, além de outros 17 hectares a serem distribuídos para as demais comunidades Kaingang com as quais a *Jamã Tỹ Tãnh* possui laços de parentesco e, portanto, atingidas indiretamente pelas obras de duplicação. Esta situação aproxima intimamente a Terra Indígena *Pó Mág* ao processo de duplicação, visto que os 14 hectares da *Pó Mág* são frutos das medidas compensatórias destinadas aos Kaingang da Terra Indígena *Foxá*, em Lajeado, o que gerou um desdobramento da comunidade, ocasionando na instalação da nova terra indígena em Tabaí (BUSOLLI, 2015; 2016).

O discurso sobre as relações de parentesco entre as terras indígenas das bacias hidrográficas dos rios Taquari-Antas, Caí, Sinos e Lago Guaíba possui um caráter muito mais ligado à organização social dos Kaingang do que apenas um discurso político, conforme segue:

²¹ O projeto de duplicação da rodovia BR 386 fora aprovado no ano de 2009 e visa contemplar o trecho entre os municípios de Estrela e de Tabaí. Para mais informações, ver o trabalho de Silva (2011).

Esta abrangência não se remete exclusivamente ao discurso político de mobilização, mas é produzida também se remetendo à organização social e econômica. Neste sentido, o discurso sobre as relações de parentesco ligando indivíduos de uma aldeia à outra e sobre a utilização econômica das áreas de mata ao longo da faixa de domínio da BR 386 é utilizado pelos kaingang de Porto Alegre para legitimar a unidade político-territorial constituída de forma pragmática [...] (TOMMASINO; ALMEIDA, 2014, p. 37).

A rodovia, conforme apresentado, é um dos maiores exemplos das frentes pioneiras, mas também é um espaço apropriado pelos Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* que a utilizam em suas movimentações pelo território, nos deslocamentos em busca de matérias-primas, para realizarem o comércio de artesanato e para visitarem seus parentes em outras aldeias, dando novos significados a este espaço e o utilizando para suas próprias demandas. As relações de parentesco em especial, conforme demonstra Sahlins (1997a; 1997b) em estudo sobre sociedades tradicionais em contextos globais, são frequentemente beneficiárias dos processos de avanço de elementos modernizantes como as frentes de expansão.

Segundo Tommasino, Cabral Junior e Capucci (1998), ao analisar a territorialidade de Kaingang presentes em áreas de contexto urbano no município de Chapecó, no estado de Santa Catarina, há um número expressivo de localidades que estão atreladas às movimentações daquele grupo, como locais de venda de artesanato, centros religiosos, a morada dos parentes, entre outros. Sobre a relação com os parentes, os autores apontam que os indígenas de Chapecó estão vinculados por laços de parentesco a várias terras indígenas, demonstrando a existência de um território social produzido ao longo do processo histórico.

Segundo Colucci e Souto (2011), a busca pela compreensão dos acontecimentos históricos enriquece as interpretações acerca do espaço e as categorias a ele associadas uma vez que o espaço é fruto do processo histórico do ser humano. Para esses autores, portanto, o espaço é uma construção humana a partir de sua interação com o meio físico, da vida em sociedade e das relações de produção e de reprodução da existência estabelecidas, de modo que os aspectos históricos e culturais que originaram esta estrutura devem ser levados em consideração assim como a conjuntura histórica em que eles se dão.

É importante salientar que na comunidade Kaingang atingida diretamente, a Terra Indígena *Jamã Tỹ Tãnh*, conforme apresenta Silva (2016), não houvera um comportamento passivo em relação ao impacto causado pela obra e sim um forte protagonismo de suas lideranças nas lutas por seus direitos, assim como houvera entre os Kaingang atingidos pelo avanço das ferrovias no início do século XX. Além disso, conforme descreve a autora, o protagonismo Kaingang exercido em momentos de conflito com as frentes de expansão e pioneiras, fortalece a identidade étnica do grupo, pois: “[...] o eminente protagonismo evidencia-se em diferentes situações, seja na articulação sociopolítica das lideranças indígenas, nas mobilizações étnicas e reivindicações feitas junto aos órgãos de direito, na escolha e defesa da nova área de terras [...]” (SILVA, 2016, p. 226).

Esse protagonismo Kaingang é fortemente evidenciado pela ação de suas lideranças de modo que, entre as movimentações do grupo, destacam-se também aquelas empreendidas pelas lideranças em busca da contemplação de demandas da comunidade. Como tal, a seguir serão discutidos os termos em que a liderança é pensada pelo grupo e sua dinâmica de atuação.

3.4 As dinâmicas de liderança entre os Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág*

Destaca-se neste ponto, o deslocamento constante das lideranças da Terra Indígena *Pó Mág* em direção à Prefeitura Municipal de Tabaí, em busca de diálogo com as autoridades sobre as demandas da comunidade, mas principalmente em direção a Porto Alegre. Inúmeros foram os momentos em que, em campo, percebeu-se a ausência das lideranças, na maioria das vezes por estarem em Porto Alegre, seja para acessar órgãos públicos como a FUNAI e o MPF, visitando os parentes na Terra Indígena *Topẽ Pẽn* ou vendendo artesanato.

Em alguns momentos, também se registrou o deslocamento, quando ainda vivo, do cacique Francisco *Rokàg* – extremamente engajado e experiente enquanto liderança indígena –, em direção à Brasília, por ocasião de grandes manifestações indígenas ocorridas na capital federal (DIÁRIO, 28/04/2015). As movimentações das lideranças em direção à *Topẽ Pẽn* continuam a acontecer durante a liderança do cacique Tomé *Fongue* e se intensificam com a liderança de seu irmão, André

*Fongue*²² (Figura 5). Essas movimentações em busca da contemplação de demandas da comunidade possuem uma importância maior que sua finalidade objetiva, pois segundo Sahllins (1997b), a capacidade de trazer fontes e recursos de fora é tratada como elemento de legitimação das lideranças entre alguns povos indígenas.

Figura 5 - Os irmãos André e Tomé *Fongue*, cacique e ex-cacique da Terra Indígena *Pó Mág* em visita à UNIVATES.



Fonte: ACERVO dos Projetos Kaingang e Identidades Étnicas da UNIVATES (2018).

Os frequentes deslocamentos das lideranças *Fongue* em direção à Terra Indígena *Topê Pên*, é um possível indício de que o cacique desta área, o senhor Valdomiro Vergueiro, poderia estar exercendo influência nas terras indígenas Kaingang localizadas nas bacias hidrográficas dos rios Taquari-Antas, Sinos, Caí e Lago Guaíba. Corrobora para isso o fato que há um “Conselho das Lideranças Kaingang”, presidido por Valdomiro Vergueiro, que tem entre suas atribuições realizar aconselhamentos e apaziguar conflitos, principalmente por ocasião de trocas de liderança dentro das comunidades (DIÁRIO, 19/01/2018).

²² Tomé *Fongue* exerceu a vice-liderança da Terra Indígena *Pó Mág* durante o cacicado de Francisco *Rokàg* e a liderança entre os anos de 2015 e 2016. Posteriormente a liderança passou a ser exercida por André *Fongue*. Os irmãos *Fongue* são enteados de Francisco *Rokàg* em decorrência do matrimônio que esta liderança contraiu com Lourdes Carvalho (DIÁRIO, 12/08/2015; 08/09/2017; 04/05/2018; 24/05/2018). Vale salientar que não há caráter hereditário na passagem de um cacique para outro uma vez que os caciques são escolhidos pelos membros da comunidade, sobretudo por seu prestígio e por sua capacidade política em lidar com o mundo não indígena.

Esse cenário, guardado as proporções e com atualizações culturais, pode ser interpretado como análogo à estrutura política observada por Mabilde (1983) e Laroque (2009) entre os Kaingang no século XIX, constituída pela existência dos *pã'í* (chefes menores) e os *pã'í mbâng* (chefes maiores). Os chefes maiores, além de respeitados e amplamente reconhecidos pelas comunidades, mantinham sobre sua influência uma série de chefes menores que viviam com suas parcialidades em território das bacias hidrográficas dos rios do Sinos, Caí, Taquari-Antas e Jacuí. Assim, a liderança do cacique Valdomiro Vergueiro pode estar associada à uma espécie de “cacicado principal”.

Conforme menciona Tommasino (1995) sobre os Kaingang atuais no estado do Paraná, os grandes rios são utilizados como delimitações territoriais atrelados à atuação dos caciques maiores, enquanto os rios menores são utilizados para delimitar os subterritórios, espaço de atuação dos caciques menores. Nesse caso, faria sentido a atuação do cacique Valdomiro Vergueiro enquanto chefe maior, uma vez que a Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba – onde se localiza a Terra Indígena *Topê Pên* –, é formada pela contribuição de outras nove bacias hidrográficas, entre elas a Taquari-Antas, Caí e Sinos.

No entanto, esta influência do cacique Valdomiro Vergueiro sobre as lideranças da *Pó Mág* e das outras terras indígenas próximas à *Topê Pên* precisa ser relativizada, tendo em vista que poderia estar ligada a questões como laços de parentesco ou de respeito à experiência do senhor Valdomiro Vergueiro – cacique já há 13 anos –, enquanto liderança Kaingang. Segundo ele, todas as lideranças das terras indígenas da região o procuram para se aconselhar, com exceção da Terra Indígena *Jamã Tỹ Tãnh*, em Estrela, que possui uma dinâmica *sui generis* de trocas constantes de liderança²³ (DIÁRIO, 02/09/2017).

Quando perguntado sobre a existência de uma hierarquia entre as lideranças Kaingang, uma das lideranças da *Pó Mág*, inicialmente limitou-se a dizer que somente há reuniões entre os caciques da região sem, no entanto, haver um

²³ Sobre isso, um ex-morador da Terra Indígena *Jamã Tỹ Tãnh* quando perguntado se estava gostando de morar na *Pó Mág*, respondeu positivamente, pois segundo ele em sua comunidade anterior, a “lei” não estava sendo respeitada, diferentemente do que acontecia em Tabai (DIÁRIO, 06/09/2018). Questões políticas, bem como as especificidades envolvendo a terra indígena de Estrela, são analisadas no trabalho de Silva (2016).

caráter hierárquico entre as mesmas (E1, 2018). Em outro momento, porém, o interlocutor em questão comentou sobre a inexistência de um caráter hierárquico entre o cacique Valdomiro Vergueiro e as outras lideranças Kaingang da região, conforme segue: “Não, não. Só que como que ele é o cara que sabe [...] Ele é assim, como nosso irmão porque eu acho que cada índio é irmão do índio, então ele sentiu isso e ajudou nós” (E7, 2018, p. 03).

A conjuntura apresentada permite uma leitura clastriana das dinâmicas de liderança entre os Kaingang. Conforme Clastres (1979), a liderança entre as sociedades ameríndias não possui um caráter hierárquico e coercitivo, sendo baseado no prestígio uma vez que as lideranças ameríndias têm como única finalidade o trabalho para o grupo e não o contrário, com breve exceção em momentos de conflitos. Em uma das falas, uma liderança da Terra Indígena *Pó Mág* confirma essa perspectiva, ao apontar a relação muito próxima entre a comunidade e seu cacique²⁴, conforme segue:

Hoje cada comunidade tem a liderança e dependendo da decisão da liderança junto à comunidade, ganha espaço. Porque hoje não é fácil, mas junto com a comunidade aliado as lideranças são forte. A liderança não faz as coisas sozinho porque sem a liderança não vai ter comunidade e sem a comunidade não vai ter liderança. Dai a liderança junto com a comunidade fazendo alguma coisa dá certo, né. Talvez, talvez não, se eu querer fazer alguma coisa sozinho a comunidade pode dizer que eu estou fazendo coisa que não vai agradar a comunidade (E7, 2018, p. 02-03).

Como visto, a liderança é exercida na Terra Indígena *Pó Mág* a partir dos anseios da comunidade, repassados diretamente ao cacique. De modo que, a estrutura política interna da *Pó Mág* não comporta cargos auxiliares como “capitão”, “polícia”, “cabo”, resquício da hierarquia inserida dentro das comunidades indígenas pela atuação do SPI ao longo do século passado e que continua a ser reproduzida na atualidade em algumas terras indígenas da região, como a *Foxá* e a *Jamã Tỹ Tãnh* (SILVA, 2016; LAPPE, 2015),

²⁴ No entanto, é importante salientar que esta leitura sobre o exercício da liderança é possibilitada a partir deste interlocutor em específico, uma vez que há tradicionalmente entre os Kaingang exemplos de centralização do poder conforme discutidos por Laroque (2000; 2009) a respeito da ação dos *pã’i mbâng* no século XIX.

Além disso, há ainda outra fonte de liderança dentro da Terra Indígena *Pó Mág*, Dona Lourdes Carvalho, mãe dos irmãos *Fongue*, a qual está ligada a uma complexa rede de relações devido a laços de parentesco (viúva do antigo cacique - Francisco *Rokàg* -, mãe dos caciques que o sucederam - Tomé e André *Fongue* -, e atualmente casada com Carlos Soares, ex-liderança da Terra Indígena *Jamã Tỹ Tãnh*) que lhe conferem, possivelmente, um papel importante nas decisões da Terra Indígena *Pó Mág* além da posição de matriarca da comunidade. Corrobora para tal conjectura um dos termos de declaração incluído no Inquérito Civil nº 1.29.000.002074/2014-11, que registra a preocupação das lideranças Kaingang junto ao MPF no que diz respeito ao abastecimento de água da *Pó Mág*, e a matriarca é apresentada como parte das lideranças do grupo (BRASIL, 2014). Assim, a liderança de Dona Lourdes vem ao encontro do protagonismo feminino já discutido em outras terras indígenas Kaingang da região, conforme demonstram os trabalhos de Silva (2016) e Invernizzi e Laroque (2016).

Como observado, o exercício da liderança entre os Kaingang demanda o deslocamento constante com vista a defender os interesses do grupo. Para essas movimentações, faz-se necessário o uso da espacialidade Kaingang por seus territórios tendo em vista categorias espaciais como os *emã* e *wãre*. Para Tommasino e Almeida (2014), as margens das rodovias, localizadas nas periferias das cidades, se mostraram um espaço profícuo para a instalação de *emã* e *wãre* e a rodovia BR-386, segundo os autores, é citada entre os anciões Kaingang como um espaço onde, no tempo dos antigos, havia um *wãre* que servia para o abastecimento daqueles que iam em direção a Porto Alegre. Esses relatos também são presentes na memória dos Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* e ainda mencionados na documentação oficial.

3.5 As movimentações Kaingang em diferentes temporalidades

As movimentações protagonizadas pelos Kaingang em direção a Porto Alegre, no entanto, decorrem de longa data e são levantadas por Laroque (2007a; 2007b) quando este discute a atuação das lideranças Kaingang entre os anos 1889 e 1930. Segundo o autor, esses deslocamentos tinham por objetivo a resolução de demandas do grupo a partir de reuniões com os gestores estaduais demonstrando

que a presença Kaingang na cidade é de longa data. O crescimento vegetativo das populações ao mesmo tempo em que há o empobrecimento das terras destinadas aos indígenas fez com que pequenos grupos, normalmente formados por famílias extensas, deixassem os aldeamentos e partissem em direção às cidades, ocupando novas áreas (TOMMASINO; ALMEIDA, 2014).

Segundo Aquino (2008) as aldeias localizadas em Porto Alegre e arredores se tratam de *wãre* criados no século XIX quando as lideranças se dirigiam à capital para negociar com os presidentes da província. No processo de retorno aos seus tradicionais territórios, os Kaingang decidem recriar esses *wãre*, transformando-os em *emã* ao longo dos anos 1990. Além da reocupação de espaços outrora ocupados pelos Kaingang, a fundação destes *emã* também estava ligada a uma tentativa de se afastarem das lutas políticas dos antigos aldeamentos do norte do estado do Rio Grande do Sul.

Os relatos históricos mencionados, registrados em documentação, são também apontados por uma ex-vice-liderança da Terra Indígena *Pó Mág*, que atualmente é residente na Terra Indígena *Topê Pên* em Porto Alegre. Segundo este entrevistado, seu avô contava que os Kaingang caminhavam longas distâncias desde áreas do alto Rio Uruguai até Porto Alegre, para negociar com as autoridades. Nestas andanças, afirmou-nos o interlocutor, seu avô falava da “Pedra Grande”, que era um local onde paravam para acampar, dormir, e posteriormente seguir viagem, conforme segue:

O finado meu avô falava que os índios de lá de Santa Catarina vinha para visita o governo para pedir alguma coisa do governo e vinham... começavam a sair a pé e levavam trinta dias para chegar. Onde eles tinham a marca de uma pedra grande, todos que vinham com eles, quando chegavam ali esperavam os outros. Daí se encontravam ali onde tinha a marca da pedra grande, se encontravam ali e dali saiam para Porto Alegre, para chegar onde mora o governo. [...] Ali todo mundo se encontrava porque eles vinham a pé, levavam trinta dias caminhando a pé para depois se largar para Porto Alegre para encontrar com o governo. [...] Ali era paradeiro deles para depois eles seguirem viagem (E6, 2018, p. 01).

A fala do Kaingang em questão demonstra que a *Pó Mág*, hoje uma *emã*, fora no passado um *wãre*, e que a escolha por esta área, realizada pelos próprios indígenas, para que fosse comprada pelo DNIT com o objetivo de ser repassada ao indígenas em virtude das medidas compensatórias relacionadas às obras de

duplicação da BR-386, não se dera por acaso. Desse modo, já haveria por parte dos Kaingang uma proximidade indentitária com aquele espaço específico, o que possibilita sua caracterização enquanto lugar. Conforme apontam Staniski, Kundlatsch e Pirehowski (2014), os indivíduos são capazes de conceber referências afetivas de várias localidades diferentes à medida que adquirem experiências nestes espaços, corroborando com Milton Santos que indica o lugar como espaço possível de ser concebido também a partir das memórias (SANTOS, 2008).

Sobre isso, Pollak (1992) aponta a existência de lugares de memória, que são espaços ligados a uma lembrança que pode ser tanto pessoal como coletiva, podendo não ter apoio no tempo cronológico. Ainda, conforme o autor, a memória, apesar de parecer possuir um caráter individual e íntimo da pessoa, deve ser entendida como um fenômeno social, sujeito à construção coletiva e a transformações e mudanças constantes.

Para Pollak (1992), os elementos constitutivos da memória, individuais ou coletivos, são os acontecimentos vividos pessoalmente e os acontecimentos que o autor denomina de “vividos por tabela”. Estes últimos são os acontecimentos que fazem parte do imaginário do grupo, tomando tamanha proporção que por vezes não é impossível identificar se o indivíduo participou ou não.

Segundo Little (1994), os grupos incorporam à sua memória coletiva elementos não presentes em um primeiro momento, como por exemplo, a inclusão do cavalo por alguns povos indígenas da América do Norte que os ressignificam em suas histórias. Tal fenômeno é mais bem percebido entre grupos que foram atingidos pelas frentes de expansão ocidental, sofrendo pressão demográfica e econômica, perdendo territórios e empurrados para áreas menores. O caso das populações Kaingang é ilustrativo, pois entre estes grupos o espaço recebe novos significados e a aproximação destas populações a áreas próximas às rodovias, conforme apresentado anteriormente, pode ser descrita como uma destas ressignificações do espaço²⁵.

²⁵ A ressignificação dos espaços por parte dos Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* será melhor discutida no capítulo 4.

Como visto, é difícil apontar com precisão qual o momento exato em que ocorreram as movimentações indicadas por Joel Bento, pois indígenas possuem uma temporalidade diversa daquela compreendida pelo não indígena. Entre os Waiãpi, Gallois (1993) destaca a existência dos conceitos temporais *Tamoko* e *Taimiwer*. O tempo dos *Tamoko* é caracterizado como o tempo dos avós ou dos antigos. Já o tempo dos *Taimiwer* é considerado o tempo dos antepassados cujos nomes já não se conhecem mais, de modo que não há maneiras de situá-los historicamente.

Já a percepção temporal Kaingang, de acordo com Tommasino e Almeida (2014), é baseada na dualidade *Vãsy* e *Uri*. Sendo a primeiro o período em que o modo de vida tradicional do grupo se constituiu e permaneceu e o segundo, marcado pela traumática perda de liberdade. Segundo os autores a partir de relatos em diferentes fontes, pode-se apontar que o limite entre o *Vãsy* e o *Uri* é a década de 1930/1940, período ao qual a maior parte de suas terras foi tomada. Assim, o *Vãsy* é entendido como:

[...] o tempo de seus bisavós e avós [...]. Trata-se de um tempo onde viviam da caça, pesca e coleta e tinham territórios imensos e repletos de alimentos. Nas narrativas colhidas em campo com os anciões das aldeias, vários enfatizaram o vigor físico dos Kaingang do passado, comparando com a situação vivida atualmente: hoje são fracos, raquíticos, porque não comem as comidas de antigamente, comidas “verdadeiras” que produziam homens “verdadeiros” (*Kaingang pé*) (TOMASSINO; ALMEIDA, 2014, p. 22).

O relato apresentado por Tommasino e Almeida (2014), que segundo seu interlocutor se trata do contexto vivido em tempos de *Vãsy*, é o retrato de como provavelmente era a vida dos Kaingang antes da chegada das frentes de expansão e pioneiras, o que impactou de maneira inquestionável o modo de vida das populações Kaingang. Chama a atenção, no entanto, a idealização do passado, comum entre as sociedades baseadas na tradição oral, segundo Ginzburg (1987), principalmente em períodos onde o grupo enfrenta dificuldades, conforme segue: “[...] os períodos de aguda transformação social emerge a imagem; em geral mítica, de um passado diverso e melhor – um modelo de perfeição, diante do qual o presente aparece como declínio, degeneração. [...]” (GINZBURG, 1987, p. 147).

Por outro lado, os registros arqueológicos, a documentação e os registros etnográficos comprovam o estabelecimento, as movimentações e o emprego de uma organização social e espacial própria dos Kaingang nas áreas da Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas na longa duração, o que tornam este um espaço de territorialidade indígena. Esta territorialidade Kaingang, possuidora de um caráter subjetivo e simbólico se constrói a partir da prática de sua cultura exemplificada aqui por suas intensas movimentações pelo território. Além disso, sua organização social e espacial e a configuração relacional entre o local e o território está atrelada ao ser Kaingang de modo que se pode afirmar que o contexto espacial em que se encontra a Terra Indígena *Pó Mág* fora apropriado pelo Kaingang ao longo de extenso processo histórico, lhes servindo de referência para a vivência de sua territorialidade.

4 O LUGAR ENQUANTO DIMENSÃO LOCAL DO TERRITÓRIO

Neste capítulo analisa-se a organização espacial Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* a partir da perspectiva de transformação do espaço enquanto lugar. Desse modo, também se discute questões voltadas para a construção simbólica do espaço, a ressignificação de elementos culturais, as dinâmicas da relação com o mundo não humano e as relações interétnicas com a população não indígena envolvente.

4.1 A Terra Indígena *Pó Mág* enquanto lugar de vivência Kaingang

Em seus estudos sobre o espaço, Milton Santos (SANTOS, 2008) caracteriza três dimensões espaciais. Conforme já referido, a escala território (média escala), ocupada pelas sociedades não indígenas através da estrutura estatal nacional, cuja unicidade social e espacial é formada pela territorialidade construída por meio de fronteiras. A escala mundial (pequena escala), que se caracteriza por promover um conjunto de possibilidades que podem ser efetivadas a partir das oportunidades oferecidas pela escala local (grande escala), e a própria escala local que compõe, junto à escala território, uma rede de relações intrínseca.

Entre as conjecturas levantadas pelo autor (SANTOS, 2008), o que mais chama a atenção é o caráter relacional a partir do qual se constroem estas diferentes escalas espaciais, principalmente no que diz respeito à média e grande escala (território e local). O local, conforme enfatiza Espindola (2015), é o espaço onde acontece a concretude do existir e do realizar, enquanto o território é

construído a partir da ação dos atores, seja individualmente ou coletivamente, a partir do espaço.

Sobre a escala local, Colucci e Souto (2011), apontam que esta é uma escala espacial própria do lugar e está relacionada ao cotidiano, a vivência e a interação entre os sujeitos, cada qual portador de individualidades como crenças, costumes, entre outros, e outros indivíduos ou grupos. Cada local possui especificidades qualitativas e quantitativas no que diz respeito ao modo de produção que resultam na forma de organizar o espaço em relação às outras escalas, com as quais mantem relações de complementaridade.

Segundo Tuan (2011), o conceito de lugar, diferentemente do conceito de local, possui o caráter subjetivo atrelado. Pensar o lugar é pensar as relações emotivas e ligações subjetivas entre o homem e o meio em que vive, de modo que, conforme Araújo (2013) há entre os conceitos de lugar e território uma relação mutua de complementaridade.

Entre os Kaingang, descreve Rosa (2005), o território possui três níveis relacionados – embaixo da terra; terra e mundo do alto. Conforme aponta o autor, o nível terra é onde acontecem as relações sociais do grupo e este é subdividido em três partes – casa; espaço limpo e floresta virgem. O primeiro corresponderia ao espaço da moradia, o segundo é o espaço onde constroem suas casas, rodeados pelas construções dos não indígenas, correspondendo, portanto, às aldeias. O terceiro espaço por sua vez, a floresta virgem, é o domínio dos não humanos (espíritos e animais).

Pode-se aproximar o nível terra e suas subdivisões desta configuração espacial Kaingang apontada por Rosa (2005) ao conceito de lugar, pois como já apresentado, ambos são espaços do cotidiano e das relações sociais de modo que o conceito de lugar está intimamente ligado ao sentimento de pertencimento a um determinado espaço e à identidade do indivíduo. Isso pode variar no que diz respeito às escalas geográficas, desde a casa, a comunidade, a cidade, até o país de modo que analisar o lugar permite o diálogo entre o indivíduo e a coletividade a partir da alteridade da representação simbólica (ARAÚJO, 2013).

Segundo Carlos (2007), a construção de uma rede de símbolos e significados é garantida pela identidade, pois é ali que o indivíduo se reconhece. A singularidade dos lugares é produzida pelas relações em rede com outras escalas geográficas, quanto mais o lugar se abre para fora, mais se tornam singulares, pois é a partir dele que o mundo é percebido empiricamente (SANTOS, 2008). As relações comerciais, como a venda de artesanato, e a busca pela obtenção de matérias primas para a confecção do mesmo, protagonizada pelos Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág*, são ligações em rede do lugar com outras escalas como o território.

O lugar, portanto, não é um espaço isolado, mas sim parte de uma rede de relações entre diferentes localizações geográficas que o permite adquirir características próprias, sejam elas afetivas, simbólicas, de pertencimento, entre outras (STANISKI; KUNDLATSCH; PIREHOWSKI, 2014). Para Haesbaert (2005), a mobilidade de escalas geográficas presente no conceito de lugar lhe aproxima com o conceito de territorialidade por compartilharem a dimensão simbólica e emocional do indivíduo como elemento norteador, o que os diferencia do conceito de território ligado à sua dimensão política. No entanto, para Tuan (2011), os territórios não são simplesmente espaços limitados, mas sim uma rede de caminhos e lugares.

Além disso, os lugares adquirem identidades e significado não só a partir da relação com outras escalas, mas também, segundo Leite (1998), a partir da intenção dos indivíduos e da relação existente entre o espaço e as atividades ali desenvolvidas. Assim, os espaços internos das terras indígenas, por exemplo, tornaram-se, segundo Tommasino (1995), espaços de reprodução de suas práticas cotidianas, como seus rituais, suas festas contemporâneas, a prática do futebol, entre outros, formando a espacialidade interna destes espaços.

Para Colucci e Souto (2011), espacialidade são as formas sociais de apropriação e utilização dos recursos por um grupo em um determinado espaço enquanto que para Ramos (1982), espacialidade pode ser definida como a forma de organização espacial que apresenta características que a diferenciam historicamente de outras. Assim, as espacialidades, além de tratarem da questão espacial, dizem respeito às movimentações de um grupo dentro de um determinado espaço ao longo

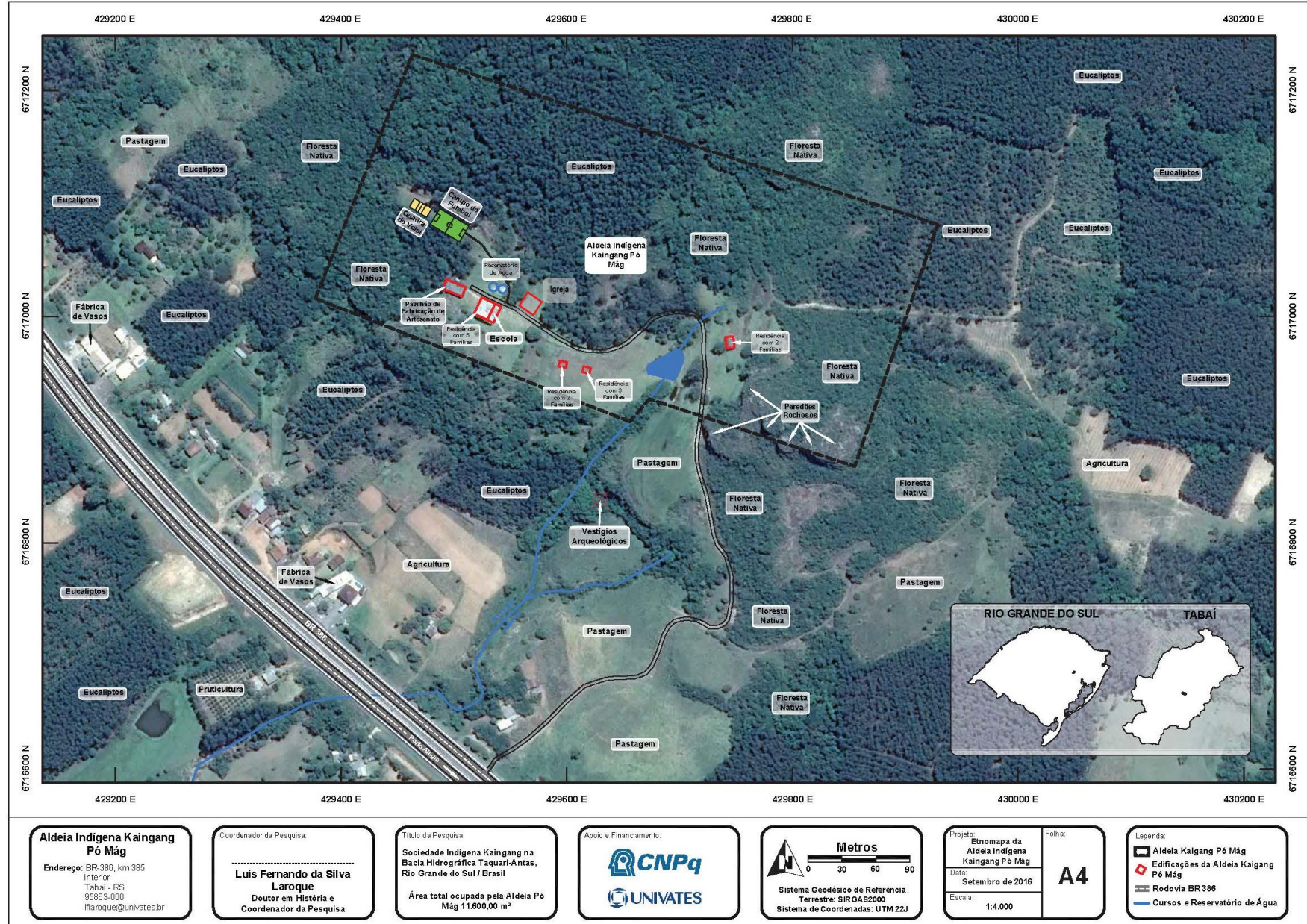
do processo histórico, como vimos anteriormente em relação as categorias *emã* e *wãre* dos Kaingang.

Esta espacialidade interna dos Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* pode ser observado no etnomapa a seguir (Figura 6) que tem por objetivo demonstrar que os indígenas possuem uma cartografia própria, diferente daquela definida pelo Estado. Conforme aponta Araújo (2013), a espacialidade é a condicionante do limite entre a totalidade do ser e a análise do ser, perceptível apenas a partir da análise das relações entre as diferentes escalas espaciais.

O espaço, portanto, se constrói a partir do processo histórico e da essência existencial de um indivíduo, a territorialidade, de modo que uma de suas principais características é a possibilidade de construção de diferentes percepções individuais ou coletivas do espaço. Esse processo gera novas maneiras de reconstrução da existência, de padrões culturais e de relações político-sociais, novos padrões nos usos dos recursos além de novas dinâmicas sociais, ou seja, novas espacialidades. A espacialidade é uma reformulação das relações entre recursos disponíveis e o homem, entre os padrões culturais e as novas formas de viver, sendo mecanismo de apropriação dos recursos, o que produz relações de produção distintas das percebidas em outras escalas espaciais e consequentemente formas distintas de ser e agir (COLUCCI; SOUTO, 2011).

Segundo Machado (2014), os mapas foram vistos por muito tempo apenas como ferramentas que demonstravam o domínio e a posse de territórios. No entanto, metodologias atuais de mapeamento têm possibilitado aos povos indígenas de representar elementos de importância social e cultural dentro de seus tradicionais territórios, o que contribui para o fortalecimento de suas identidades e territorialidades.

A metodologia de mapeamento cultural ou etnomapa, conforme Machado (2014) busca aliar o conhecimento tradicional ligado a costumes e aspectos culturais de um grupo étnico, às técnicas cartográficas. A cartografia indígena, produzida a partir dos etnomapas, vem demonstrando que existem diferentes vertentes geográficas o que, segundo Barros *et. al.* (2013), se configuram como um potencial para a elaboração de uma cartografia de qualidade.

Figura 6 - Etnomapa da Terra Indígena *Pó Mág*

Fonte: ACERVO dos Projetos Kaingang da UNIVATES (2016).

Os etnomapas trazem informações específicas destes grupos, cujas representações manifestam suas identidades. A participação crescente de indígenas neste tipo de iniciativa tem promovido, segundo Barros *et. al.* (2013), a elaboração de etnomapas cada vez mais detalhados e que apresentam não só suas perspectivas culturais, mas também ecológicas e econômicas. Além disso, para Moraes, Bethonico e Repetto (2015), os etnomapas contribuem para a compreensão das relações que os grupos estabelecem com o meio e com as demais comunidades, além de sua própria organização espacial, esclarecendo todos os fatores da realidade em que vivem.

A confecção de mapeamentos culturais, os etnomapas, surgiu da demanda de representar aspectos históricos, culturais ou costumeiros de um grupo, lugar ou território. Segundo Machado (1994), na década de 1990 surgem diversas iniciativas de mapeamento que apresentavam como proposta a inclusão de comunidades locais na elaboração dos mapas. Desse modo: “As experiências de mapeamentos culturais têm mostrado a importância da elaboração desses mapas pela comunidade que é a grande detentora do conhecimento do território e parte fundamental do processo de construção do mapa [...]” (MACHADO, 2014, p. 57).

Conforme aponta Machado (2014), a partir deste tipo de mapeamento é possível entrar em contato com outro tipo de conhecimento, os saberes tradicionais próprios dos povos indígenas. Além disso, os etnomapas por apresentar aspectos ligados a questões culturais e de territorialidade dos grupos indígenas, podem por eles serem utilizados com a finalidade de contribuir em suas discussões políticas, contribuindo para o conhecimento, a posse e o uso dos seus territórios (MORAIS; BETHONICO; REPETTO, 2015).

Para Barros *et. al.* (2013), os etnomapas são uma ferramenta que possibilitam o diagnóstico de padrões de ocupação passados e atuais, a espacialidade da comunidade e a distribuição dos recursos naturais, o que contribui para o planejamento do uso sustentável do território. Conforme apresentam os autores: “[...] a classificação da paisagem feita pelos índios é bastante acurada, refletindo bem o conhecimento sobre seus territórios e gerando um mapa que condiz melhor com a realidade observada, validado pela classificação automática” (BARROS *et. al.*, 2013, p. 3198).

A partir das concepções metodológicas sobre a concepção de etnomapas proposta por Machado (2014), apresenta-se que o etnomapa da Terra Indígena *Pó Mág* fora construído de maneira participativa, onde os indígenas elaboram os mapas com o auxílio técnico de pesquisadores, o que promove empoderamento à comunidade. Na construção do etnomapa da Terra Indígena *Pó Mág*, os moradores consideraram importante destacar: as residências da comunidade, a escola, a igreja, os reservatórios de água, o campo de futebol, os paredões rochosos, a floresta nativa, o açude, as plantações de eucalipto e os vestígios arqueológicos, demonstrando uma ancestralidade indígena no lugar, portanto um entrelaçamento entre o mundo humano e o não humano que vai constituir o *ethos* Kaingang.

Conforme se pode perceber, o espaço local da Terra Indígena *Pó Mág* se constitui em um espaço que fora apropriado e que recebera significados e uma espacialidade própria, o que o torna muito mais que um simples espaço, o torna um lugar para a comunidade. Os elementos presentes nessa espacialidade interna da Terra Indígena *Pó Mág* podem ser divididos em dois grupos, os humanos e não humanos, não havendo assimetria entre esses dois universos, pois, conforme aponta Silva (2016), entre as sociedades indígenas das terras baixas da América, há a compreensão de que humanos, animais, plantas e espíritos possuem subjetividade e atributos de humanidade. A seguir será discutido como se dá essas relações, entre o humano e o não humano na Terra Indígena *Pó Mág*.

4.2 Os Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* em sua relação com o não humano

A cosmologia Kaingang, assim como outras cosmologias indígenas, não identifica fronteiras entre a natureza e a cultura, entre o humano e o não humano. Na Terra Indígena *Pó Mág*, a presença de animais silvestres habitando a área indica o olhar diferenciado dos Kaingang em relação aos animais. São comumente avistadas na área, espécies de pássaros como tucanos, entre outras, e roedores como pacas, que se utilizam da água presente no açude para beber (DIÁRIO, 27/10/2017). Desse modo, tem-se:

[...] na concepção kaingang os animais ocupam o centro de seu universo mitológico e ritual. O mesmo ocorre com relação aos xamãs (*kuiã*), que adquirem seu poder de cura através dos 'companheiros' ou guias animais.

Para iniciar a relação como ‘companheiro animal’ o aspirante a *kuiã* deverá ir ao mato virgem, cortar folhas de palmeira e confeccionar recipientes onde colocará água para atrair o ‘companheiro’. Alguns dias mais tarde o iniciante deverá retornar à mata virgem a saberá qual animal bebeu a água preparada. Se ele próprio beber e se banhar com esta água ele passará a ter o animal como ‘companheiro’ ou guia. [...] (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015, p. 125-126).

Conforme exposto, a proximidade relacional entre os animais e a cosmologia Kaingang se dá a partir da figura do *kujã*, junto aos chamados companheiros animais (os *yangré*), que são os responsáveis por proporcionar seus poderes de cura, além de protegê-los dos espíritos que causam doenças. Assim, conforme aponta Silva (2002), os *kujãs*, a partir do controle das forças não humanas, protegendo e prevenindo sua comunidade de doenças e enfermidades, o que lhes garante um grande prestígio social.

O respeito aos conhecimentos e práticas tradicionais ameríndias é condição *sine qua non* para a promoção do acesso a saúde indígena que leve em consideração a cultura do grupo além de possibilitar a distensão das relações existentes entre os não indígenas e os Kaingang, proporcionando a construção de uma maior proporcionalidade entre o uso da medicina indígena e a medicina ocidental, corroborando com as preposições da Convenção número 169 da OIT (OIT, 1989). Desse modo: “[...] a participação efetiva dos especialistas e intelectuais que integram o sistema de medicina tradicional kaingang nos processos de preposição, gestão e implementação das políticas públicas de saúde para seu povo indígena” (FREITAS; ROKÀG, 2007, p. 205).

O *kujã*, portanto, é o responsável pela saúde dos indivíduos de sua comunidade, sendo também de sua responsabilidade a realização do *Kikiko*²⁶, cerimonial onde os espíritos dos mortos são enviados para a aldeia dos mortos, algo que garante o bem-estar da comunidade. Isso acontece uma vez que, segundo Clastres (1979), em muitos grupos étnicos da América do Sul há tradicionalmente o

²⁶ Também aparece na literatura com a grafia *quiquy* ou com o nome de *Veingréinyã*. Tradicionalmente, o *Kikiko* era realizado todos os anos, no entanto, só poderia ser realizado quando houvesse mortos das duas metades, *Kamé* e *Kairu*. O cerimonial tem duração de três dias e no último deles há a ingestão da bebida chamada *kiki*, que tem a função de impedir os vivos de sentirem medo dos mortos (KRESÓ, 2004 *apud* BUSOLLI, 2015).

entendimento de que as doenças que acometem os vivos são originárias do contato com os espíritos dos mortos.

Dessa maneira, o *kikikoi* pode ser definido como uma afirmação de poder da sociedade Kaingang dos vivos sobre os perigos ligados à aproximação com os mortos. O ritual está ligado a temas como a complementaridade das metades, a nominação dos indivíduos, a integração entre as comunidades, o controle sobre o território e a ligação com a natureza (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015).

Entre as lideranças da Terra Indígena *Pó Mág* há uma preocupação com os elementos não humanos no que diz respeito à presença de espíritos e a conservação do ambiente natural, conforme se pode acompanhar em diferentes oportunidades em campo. O ex-cacique Francisco *Rokàg* (Figura 7), nos primeiros meses do ano de 2015, comentava sobre o fato da terra indígena ainda não ter sido abençoada, o que se fazia necessário uma vez que, segundo ele, havia naquele espaço um histórico de lutas e combates que geraram a morte de pessoas, o que interferia na realização de algumas práticas dos Kaingang (DIÁRIO, 28/04/2015).

Figura 7 - O cacique Francisco *Rokàg* dos Santos nos arredores da Terra Indígena *Pó Mág*.



Fonte: ACERVO dos Projetos Kaingang da UNIVATES (2015).

A providência a ser tomada no caso era a realização do cerimonial do *Kikikoi* na comunidade. Segundo o então cacique da *Pó Mág*, o cerimonial iria contar com a presença das comunidades das bacias hidrográficas dos rios Taquari-Antas, Caí, Sinos e Lago Guaíba, além de Kaingang vindos das terras indígenas localizadas no norte do estado. As benesses da realização do cerimonial não estariam limitadas apenas à comunidade da *Pó Mág*, pois conforme apontara Francisco *Rokàg* à época, no último *Kikikoi*, realizado na *Foxá* em 2013, fora utilizado outra espécie de planta para a confecção do *konké*²⁷, que tradicionalmente deve ser confeccionado com um tronco de araucária, devido as dificuldades encontradas pela comunidade em obter um exemplar da planta na região. Esse fato teria gerado, segundo Francisco *Rokàg*, problemas àquela comunidade (BUSOLLI, 2015).

Percebe-se assim, a importância cosmológica das araucárias que dentro da lógica dualista das metades exogâmicas Kaingang, faz parte do grupo *Kamé* (BORBA, 1908). Além disso, conforme visto anteriormente, as araucárias estão também profundamente relacionadas às questões ligadas à construção do território e da territorialidade Kaingang.

De todo modo, em meio aos preparativos do cerimonial na Terra Indígena *Pó Mág*, programado para ocorrer no ano de 2015, deu-se o falecimento do cacique Francisco *Rokàg*. Sendo assim, os preparativos para o *Kikikoi* são deixados de lado e não retomados pelas lideranças subsequentes, os irmãos Tomé e André *Fongue*. Francisco *Rokàg* também fora o organizador do *Kikikoi* ocorrido em 2013 na Terra Indígena *Foxá*, à época liderada por ele, ocupando naquele cerimonial a posição de *kujã*, em virtude de seu grande conhecimento e experiência no que dizia respeito às tradições e cultura Kaingang.

Pode-se concluir, dessa maneira, que o então cacique Francisco *Rokàg* também ficaria responsável pelas atribuições dos *kujãs* no cerimonial que estava sendo organizado na *Pó Mág*. Assim, o cacique Francisco *Rokàg*, apesar das dificuldades encontradas, desempenhou um importante papel no que diz respeito à retomada da prática do *Kikikoi* entre os Kaingang das terras indígenas em contexto urbano nas bacias hidrográfica dos rios Taquari-Antas, Sinos, Caí e Lago Guaíba.

²⁷ Vasilhame onde são misturados os ingredientes que após um processo de fermentação darão origem ao *kiki*, bebida que dá nome ao cerimonial (VEIGA, 2004).

Além disso, a realização do *Kikikoi* pode ser interpretada para além do seu caráter simbólico e cultural. Conforme aponta Fernandes e Piovezana (2015), a realização do *Kikikoi* nas terras indígenas do oeste do estado de Santa Catarina cumpre um papel político estratégico, sendo um símbolo da etnicidade Kaingang²⁸.

Somente no ano de 2018, três anos após a morte de Francisco *Rokàg*, o *Kikikoi* fora realizado novamente nas terras indígenas da região, mais uma vez na Terra Indígena *Foxá*. O cerimonial contou desta vez com a participação dos *kujã* Jorge *Kagnãg* Garcia – importante xamã Kaingang que vive na Terra Indígena *Nonoai*, localizada no norte do estado do Rio Grande do Sul –, seu filho Pedro Garcia, Maria Constante Garcia e Vicente *Nurvãñ* Garcia, este, cacique da *Foxá*.

Segundo apurou-se junto a ele e as lideranças da *Foxá*, diferentemente do que indicou a medicina tradicional, a morte do cacique Francisco *Rokàg* se dera em virtude de ele não ter operado de maneira correta a abertura do *konkéi* após o período de fermentação do *kiki*, somado ao fato de que o cacique Francisco, por não ser *kujã*, não possuía um *yangré*²⁹ que lhe protege-se dos espíritos presentes na realização do cerimonial (DIÁRIO, 23/03/2018).

Percebe-se assim o grande poder atribuído aos *yangré*. Segundo um interlocutor de Fernandes e Piovezana (2015), os *yangré* também são os responsáveis por ensinar os *kujã* sobre os remédios do mato³⁰ e como utilizá-los. No entanto, esse conhecimento não está condicionado apenas ao *kujã* já que muitos anciões (*gofã*) sabem como utilizá-los. Sobre isso, os autores apresentam o seguinte relato:

Conforme afirmou um velho *kuiã* da terra indígena de Palmas, tudo o que existe na natureza é remédio. A condição fundamental para que as plantas sejam consideradas ‘remédio do mato’ é estar no mato, assim os ‘remédios do mato’ não podem ser cultivados, devem ser coletados no mato. Mesmo

²⁸ Ver capítulo 5.

²⁹ Segundo Tommasino (2004), os *yangrés* são espíritos de animais selvagens que toda pessoa possui, a diferença para os *kujã* esta que segundo a autora, estes se dedicam aos seus *yangré*, de modo que o *yangré* retribui ao *kujã* lhe fornecendo poderes de cura. Também é apresentado pela literatura como *jamburé*.

³⁰ A memória do grupo registra a presença dos *kujã* Kaingang na Guerra do Paraguai. Conforme aponta Joel Bento, em momentos de dificuldades enfrentadas pelo Brasil no conflito eram procurados os *kujã* que conheciam os remédios do mato capazes de desnortear os inimigos, possibilitando aos brasileiros vencer as batalhas (DIÁRIO, 16/06/2018).

aquelas plantas que nascem à beira de uma estrada são considerada ineficazes para produzir remédios (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015, p. 126).

Conforme apresentado, estar no mato é condição para que a planta mantenha suas propriedades medicinais e sua eficácia. Segundo relato do *kujã* Jorge *Kagnãn* Garcia, o objetivo da medicina tradicional Kaingang é a busca pela saúde e não a cura das doenças, de modo que a prevenção e a manutenção do estado sadio da pessoa é a preocupação principal. O exercício da vida saudável entre os Kaingang está associado à existência de um espaço saudável, onde há a presença de animais, plantas e espíritos assim como nascentes, rios limpos, florestas nativas entre outros. Ao se perceber isso, vê-se que a luta Kaingang por políticas de regularização fundiária e de preservação da natureza estão relacionadas também à promoção da saúde indígena (FREITAS; ROKÀG, 2007).

Porém, como visto no etnomapa (Figura 6), na Terra Indígena *Pó Mág*, poucos são os espaços cobertos por floresta nativa, sendo a área coberta principalmente por exemplares cultivados de eucaliptos, originários da prática comercial dos antigos proprietários da terra. De toda forma, conforme aponta um interlocutor Kaingang, não há a presença de um *kujã* morando na comunidade, conforme segue:

Não. Por isso que a gente fala hoje que a trinta, sessenta anos atrás, teve, cada aldeia teve. Mas só que hoje é diferente né, mas só que hoje pra nós conseguir mais as coisas a gente... então gente mais velha pra nós é *kujã* porque entende mais do que nos, daí a gente respeita mais ele então hoje pra nós o *kujã* é o que tem mais sabedoria. Mas lá pra fora tem *kujã*, lá em Inhacorá e Nonoai tem ainda e aqui *kujã* pra nós é o mais velho da aldeia, porque ele sabe e entende mais também. Pra nós aqui, lá pra fora tem *kujã* (E7, 2018, p. 01-02).

Como apresentado, a falta de um *kujã* na comunidade faz com os mais velhos e dotados de sabedoria ocupem essa posição na comunidade. Entre os moradores da Terra Indígena *Pó Mág*, constatou-se que o ex-vice-cacique conhecia o uso medicinal de diversas plantas, porém, em virtude da impossibilidade de consegui-los na área, precisava se dirigir à Terra Indígena Guarita, em Tenente Portela, para obtê-los junto aos *kujãs*, conforme segue o relato:

Eu voltava para a aldeia de origem que era Tenente Portela. Lá eu conseguia uns onze tipos de remédios que cura os índios mesmo. Então lá eu conseguia e trazia e alguns (membros da comunidade) aproveitavam os remédios. [...] Tinha que ir para o norte para procurar na minha terra de origem, onde tem remédio [...] (E6, 2018, p 01).

Os remédios trazidos por este Kaingang variavam entre cascas, troncos, e folhas, denominados por ele como “qualidades” de remédios. Cada uma dessas “qualidades” de remédios proporciona diferentes benefícios, seja para o corpo ou para o espírito. Segundo o interlocutor, quinquina ou quina³¹ produz bons efeitos para a bexiga enquanto as folhas de chuchu³² são boas para a pressão. Além disso, outros remédios são bons para bruxaria e para limpar o corpo, além daqueles específicos para mulheres (DIÁRIO, 21/02/2017).

No entanto, a saída do Kaingang em questão da *Pó Mág* (possivelmente ocasionada pelo faccionalismo do grupo) e a morte do cacique Francisco, resultou em dificuldades ainda maiores no que diz respeito ao uso de remédios tradicionais. Quando questionado sobre o uso de remédios tradicionais, uma das lideranças respondeu que hoje, há o uso exclusivo de remédios farmacêuticos, conforme segue: “É, hoje, a gente utiliza mais os remédios da farmácia, né. Porque hoje não temos gente, como eu vou dizer, [...] de mais idade que [...] até um pouco a gente sabe o remédio tomado só que hoje nem dá pra entrar no mato” (E1, 2018, p. 06).

Como se pode perceber na fala do interlocutor, os conhecimentos sobre o uso de remédios do mato são mantidos pelos mais velhos, algo já observado por Mabilde no século XIX, quando em seus registros apontou que entre os Kaingang, as práticas de cura e o manuseio dos remédios eram atribuições dos mais velhos do grupo (MABILDE, 1983). Ao mesmo tempo, há entre os membros da *Pó Mág* o conhecimento sobre o uso e remédios do mato, uma vez que um dos irmãos do cacique André, Marcos *Fongue*, trabalha em uma tenda de venda de remédios naturais próxima à comunidade, às margens da rodovia BR-386, cujos proprietários são não indígenas locais (DIÁRIO, 06/06/2018).

³¹ *Cinchona officinalis*.

³² *Sechium edule*.

A posição de aconselhador sobre cultura e das tradições Kaingang na comunidade fora ocupada anteriormente pelo cacique Francisco *Rokàg* e posteriormente por Joel Bento, conforme declaração de uma das lideranças colhida em campo (DIÁRIO, 25/08/2017). Com a saída de Joel Bento, Dona Lourdes Carvalho, a matriarca da comunidade passou a ocupar a posição de conhecedora de elementos da tradição entre o grupo, não só no que diz respeito aos remédios, mas também em relação aos rumos que a comunidade deve tomar, conforme aponta um de seus filhos: “[...] A mãe. Ela que entende mais. Ela criou nós e daí ela sabe da onde que nos viemos, de onde que nós nascemos. Ela dá ideia para nós ainda, onde a gente pode conseguir as coisas, ela dá ideia” (E7, 2018, p. 02).

Porém, ao que parece, faz falta a presença de um *kujã*, ou de um *gofã* na comunidade, que saiba o preparo e o uso correto desses remédios. Pode-se, inclusive, levantar a hipótese de que a não existência de um *kujã* na Terra Indígena *Pó Mág* talvez tenha sido um dos fatores que tenha contribuído para promover a busca por atendimento médico junto ao município de Tabaí (BUSOLLI, 2015). Segundo a gestora de saúde de Tabaí, os Kaingang utilizam frequentemente o sistema de saúde local, para os mais variados atendimentos, como clínico geral, pediatra, ginecologista, dentista e para as vacinações. Há também atendimento às gestantes e os nascimentos são realizados no hospital de Montenegro, referência para a região. Além disso, a comunidade conta com o atendimento de um agente de saúde indígena, função essa exercida pelo cacique André *Fongue* sob escolha da própria comunidade (E3, 2018).

Segundo Freitas e *Rokàg* (2007), aos agentes de saúde indígena cumprem um papel fundamental de promoção e articulação entre a medicina tradicional indígena e a medicina ocidental, no entanto, a formação desses profissionais não é adequada. Dessa maneira, há a necessidade de repensar os cursos de formação dos agentes de saúde indígena de modo a incentivar a valorização de procedimentos ligados a medicina tradicional indígena. Um caminho neste sentido é a participação dos xamãs, parteiras, curadores e lideranças na avaliação dos cursos de formação. Segundo os autores, é imprescindível que:

[...] as políticas públicas deem atenção à saúde indígena no país reconheçam e efetivem condições de participação de diferentes protagonistas/especialistas/agentes indígenas nas etapas de planejamento,

implementação e avaliação de tais políticas, devendo o 'modelo de participação' ser adequado aos modos de organização social política, costumes, línguas, crenças e tradições de cada povo indígena. [...] (FREITAS; ROKÀG, 2007, p. 228-229).

Como apresentado anteriormente, a saúde para os Kaingang está ligada à vivência em um meio saudável. Desse modo, a grande parcela da área da terra indígena ocupada por plantações de eucalipto, já apresentado, se configura em uma problemática para uma vida sadia e para a obtenção e o uso de remédios tradicionais na *Pó Mág*. O cacique Francisco *Rokàg*, em certa ocasião, comentou sobre as plantações de eucalipto presentes na área e que não permitiam a existência de plantas que pudessem prover remédios e material para a confecção do artesanato (DIÁRIO, 08/01/2014).

Posteriormente, porém, pôde-se observar que uma parcela das plantações de eucalipto em áreas da *Pó Mág* já havia sido derrubada e que o planejamento do cacique Francisco *Rokàg* era plantar árvores frutíferas em seu lugar (DIÁRIO, 11/09/2014). Observou-se em anos posteriores que parte dos eucaliptos retirados da área fora utilizado na construção da igreja da comunidade, sendo ocupados para as vigas de sustentação do teto da estrutura (DIÁRIO, 06/06/2017).

Ações como esta também ocorrem em outras terras indígenas. Segundo Fernandes e Piovezana (2015), ocorreram profundos processos de recuperação ambiental nas terras indígenas Chibangue, Pinhal e Condá, localizadas no oeste do estado de Santa Catarina, em virtude da ação das lideranças Kaingang no sentido de diminuir as áreas de cultivo.

A perspectiva Kaingang de conservação, de acordo com Fernandes e Piovezana (2015), está relacionada a uma matriz ecológica atrelada ao pensamento tradicional Kaingang, de modo que recuperar as matas é recuperar sua identidade, pois, segundo os autores, a mata “virgem” ocupa um importante papel na mitologia e na ideologia Kaingang, uma vez que este grupo denomina a si mesmo de “homens do mato”. Para eles, a luta pelo direito ao seu tradicional território é acompanhada da luta pelo seu ambiente tradicional.

Na Terra Indígena *Pó Mág*, este processo de substituição das plantações de eucalipto por árvores frutíferas não fora retomado após a morte do cacique

Francisco *Rokàg*, como já relatada, ocorrida no ano de 2015. Porém, pode-se relatar um exemplo recente de recuperação ambiental ocorrido na Terra Indígena *Foxá*, em Lajeado, onde a comunidade se uniu para recuperar uma fonte de água em um local usado anteriormente como depósito irregular de lixo (CHAVES, 2018).

Como apresentado, a noção de lugar atribuída à Terra Indígena *Pó Mág* denota aquele espaço como possuidor de símbolos e significados próprios. Esses significados e simbologia podem ser percebidos através da relação dos Kaingang da *Pó Mág* com os espíritos, os remédios do mato e de suas iniciativas de transformação do espaço.

4.3 A utilização dos espaços da Terra Indígena *Pó Mág*

Para Tommasino (1995), o espaço físico das terras indígenas representa, historicamente, um espaço de controle exercido pelos não indígenas. Ao mesmo tempo, estes espaços tornaram-se imprescindíveis para os indígenas que podem encontrar ali equipamentos sociais como escolas, postos de saúde, igrejas, escritório da FUNAI, salão de festas, entre outros. Esses espaços de fazem necessários uma vez que o processo de conquista por parte dos não indígenas esgotou dos territórios indígenas as áreas de caça, de coleta e de pesca, transformando a associação com as estruturas do indigenismo uma estratégia de sobrevivência.

Segundo Little (2002), nem todas as respostas dos grupos étnicos a esses avanços devem ser interpretadas como resistência, pois há outros processos como o de acomodação, apropriação, consentimento, influência mutua e mistura, assim como, pode-se apontar, há os processos de resignificação. O conceito de resignificação também é pensado, pela Psicologia, a partir da perspectiva do indivíduo. Conforme indica Libermann (2013), a capacidade do indivíduo de resignificação de elementos de aspectos do cotidiano ou da memória, possibilita ao ser humano em geral adaptar-se e desvencilhar-se da constante repetição, possibilitando a noção de tempo e impedido a perspectiva da história do sujeito ao determinismo linear.

Esses processos, longos e complexos, resultam na criação dos territórios por parte dos grupos sociais e demonstram que a constituição e a resistência cultural de um grupo são partes de um mesmo processo (LITTLE, 2002). Dessa maneira, ao que parece, há por parte dos indígenas a ressignificação de certos elementos, que passam a ter outro papel e significados dentro das comunidades. Entre os espaços da Terra Indígena *Pó Mág* ilustrados no etnomapa (Figura 6), que podem estar sendo pensados a partir de uma perspectiva própria da comunidade, destacam-se a casa principal (residência com cinco famílias), o açude, o campo de futebol e a igreja.

A comumente denominada casa principal se trata de uma moradia de alvenaria utilizada pelos antigos proprietários da área como sítio. Composta por três quartos, sala, cozinha e uma grande garagem coberta. O espaço serve de moradia para as lideranças e sua amplitude permite abrigar atualmente cinco famílias. A sala da casa atualmente é ocupada pela escola da comunidade, denominada Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Pó Mág*³³. A escola, de ensino bilíngue – português/kaingang – atende onze alunos do Ensino Fundamental, possuindo um currículo adaptado que leva em consideração a língua e a cultura dos Kaingang. O uso da sala da casa principal como escola se dá a partir de um empréstimo do espaço pela Terra Indígena *Pó Mág* à 3ª Coordenadoria Regional de Educação (CRE), conforme aponta um dos gestores responsáveis pela pasta indígena no mesmo órgão:

Empréstado pela aldeia, não é uma construção do estado. A aldeia tem as suas casas e ela tem uma casa que fazia parte dessa terra conquistada por eles na região, ela é de alvenaria, é uma casa grande que era desse antigo proprietário, um sítio onde tem banheiro, tem vários quartos, tem uma garagem e tem uma sala. Ai a garagem e essa sala da frente ela foi destinada à escola. Só que a garagem era totalmente aberta, então no verão funcionou e porque a biblioteca ficaria na parte fechada, mas daí chegou o inverno e a gente não conseguiu estruturar a garagem e aí foi toda a escola para essa sala fechada que é uma parceria da comunidade conosco, 3ª CRE (E4, 2018, p. 03).

³³ Ao chegar ao 6º ano do Ensino Fundamental, as crianças da *Pó Mág* passam a estudar na Escola Municipal de Educação Básica Carlos Gomes, localizada próxima ao centro urbano de Tabai (DIÁRIO, 06/09/2018).

Segundo a mesma gestora (E4, 2018), a escola conta quadro negro, classes de aula, um aparelho de televisão e de DVD. As aulas são ministradas por um professor Kaingang, morador da terra indígena, de maneira multisseriada. Também há no espaço uma biblioteca. Quando perguntada sobre o material presente na mesma, a gestora da CRE comentou:

Ela tem. A gente destinou muitos livros para lá, inclusive alguns livros meus pessoais, já que não estou em sala de aula, livros que a gente conseguiu no acervo de outras escolas e tem sim só não temos uma bibliotecária. Tudo na escola hoje depende da ação de fazer desse professor atual (E4, 2018, p. 03).

A instalação da escola na terra indígena só fora possível após empenho da comunidade junto ao MPF. Em reunião realizada no mês de agosto de 2015, representante da Secretária Estadual de Educação (SEDUC) propôs a comunidade que, sobre o aceite da mesma, poder-se-ia instalar a escola indígena nas dependências da casa de alvenaria uma vez que a construção de um prédio escolar na comunidade demandaria tempo em virtude da demora em obterem-se recursos e da realização do projeto e das licitações Conforme segue:

[...] o Procurador da República observa que a construção de um prédio adequado para a escola da comunidade Kaingang de Tabai/RS demanda tempo (disponibilização de recursos, elaboração de projeto, realização de licitação, etc.), razão pela qual, em havendo consentimento da comunidade indígena, e as instalações apresentarem mínimas condições para o funcionamento da escola indígena, não há como se opor à implantação da escola indígena nos termos propostos pela SEDUC/RS; que, no entanto, deve ser de preocupação da SEDUC/RS dar início, o quanto antes, ao procedimento destinado à construção de um prédio adequado para a escola indígena da comunidade Kaingang de Tabai/RS. [...]. (BRASIL, 2014, p. 77).

Em novembro de 2015, a SEDUC informou ao MPF que havia iniciado o processo de contratação de um professor indígena Kaingang para atuar na escola da Terra Indígena *Pó Mág*, confirmado em seguida pelo registro de admissão de Misael Natã Carvalho da Silva³⁴, presente no Inquérito Civil nº 1.29.000.002074/2014-11. Em ofício da SEDUC de fevereiro de 2016, o órgão

³⁴ A escolha do professor se dá primeiramente entre as mulheres da comunidade, que em seguida apresentam o nome à CRE. Se este estiver apto a exercer a função (com formação e documentação adequada), é contratado em caráter emergencial pelo órgão (DIÁRIO, 08/03/2018). Esse processo ilustra mais uma vez o protagonismo feminino entre os Kaingang, já levantado anteriormente.

informa que esta tramitando processo que visa a construção de um prédio para abrigar a escola indígena da *Pó Mág*, e que no momento estava sendo realizado um “[...] levantamento topográfico em subsidio à implantação de projeto arquitetônico do processo da obra” (BRASIL, 2014, p. 94).

No entanto, a construção de um prédio para abrigar a escola ainda não foi iniciada, e as aulas continuam sendo realizadas no espaço improvisado de uma das salas da casa principal. Segundo a gestora de educação, essa demora se deve ao fato do receio por parte do poder público de que a comunidade deixe a terra indígena, demonstrando incompreensão da mobilidade típica dos Kaingang, conforme segue:

Foi um projeto que foi (para a SEDUC) e voltou. Então a gente tem que reabrir ele. A gente depende de todo um contexto porque é uma escola nova. A gente precisa ver a questão de quanto essa aldeia ficara, continuara porque é uma aldeia muito pequena que esta há muito pouco tempo, é uma aldeia que era de Estrela e daí eles foram para lá, daqui a pouco eles decidem ir embora. Ai pensa o estado começa a construir, é dinheiro público (E4, 2018, p. 06).

A garagem da casa principal, como apresentado pela gestora (E4, 2018), também fora em um primeiro momento utilizada como escola. No entanto, as intempéries climáticas, visto que a garagem, apesar de coberta, não é fechada por um portão, obrigaram a mudança para a sala. Nesse espaço, comumente ocorrem reuniões da comunidade, conversas e é onde se recebem as visitas externas (DIÁRIO, 22/09/2016; 06/06/2017). Em diversas ocasiões em campo verificou-se que o espaço também é utilizado para a confecção de artesanato (DIÁRIO, 16/01/2017; 25/08/2017; 04/05/2018; 24/05/2018) assim como o galpão (Pavilhão de fabricação de artesanato na Figura 6) localizado nos fundos da moradia.

Na entrada da área da Terra Indígena *Pó Mág*, próximo aos paredões rochosos que dão nome à comunidade, conforme visto anteriormente, encontra-se o açude. Abastecido com a água advinda de uma pequena nascente localizada no alto do morro circundante, o açude servia para fornecer água aos animais na época do antigo proprietário. Atualmente, no entanto, o espaço é comumente utilizado pelas crianças da comunidade para o lazer (DIÁRIO, 14/12/2017).

Conforme aponta Prestes (2018), a relação das crianças com o açude para fins de lazer demonstraria a harmonia construída entre elas e a natureza a partir da reciprocidade e da convivência. Além disso, a nascente que abastece o açude também é utilizada para a realização de “batismos”, conforme afirma um dos interlocutores, que indica ter experiência na prática, pois enquanto liderança da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* era o responsável pelo batismo das crianças nascidas naquela comunidade (E8, 2018).

Como espaço de lazer, a comunidade também se utiliza de um campo de futebol e de uma quadra de vôlei localizados nos fundos da casa principal, em direção às plantações de eucaliptos. O campo de futebol, além de espaço de lazer da comunidade, também é utilizado em momentos de recreação com outras terras indígenas, conforme ocorrido na festividade do Dia do Índio realizada na *Pó Mág* e que contou com a visita de Kaingang das terras indígenas *Por Fi Gá* e *Topê Pên* que realizaram no campo da *Pó Mág* um pequeno torneio de futebol, tornando-se um espaço de convívio, não só da comunidade, mas também das comunidades da região com as quais a *Pó Mág* mantém laços de parentesco e reciprocidade (DIÁRIO, 06/06/2018).

No entanto, o espaço que mais chama atenção dentro da Terra Indígena *Pó Mág* é a igreja de confissão neopentecostal ligada à Assembleia de Deus que fora erguida ao longo do ano de 2017. A construção da igreja, feita em madeira, contou com a ajuda da administração municipal que contribui com a terraplanagem da área que abriga o espaço. Os próprios Kaingang da comunidade a construíram utilizando-se de madeira disponibilizada por um pastor do município de Tabaí, que também ministra os cultos (DIÁRIO, 06/06/2017).

Denominada “Igreja Assembleia de Deus – Congregação Área Indígena”, a igreja da Terra Indígena *Pó Mág* tem seus cultos realizados nas segundas e quintas-feiras, no horário das 19 horas e 30 minutos. O espaço interior, constituído de duas fileiras com três ou quatro bancas de frente a uma parede decorada com um tecido branco, ainda contém um aparelho de som utilizado nos cultos (Figura 8), também utilizado em alguns momentos pelos moradores, principalmente as crianças, como espaço para se escutar música, mesmo profanas (DIÁRIO, 05/04/2018). Apesar de ligada a uma denominação neopentecostal, pode-se observar a ressignificação por

parte dos Kaingang no que diz respeito àquele espaço, a partir da total ausência de símbolos próprios do neopentecostalismo na igreja³⁵ (DIÁRIO, 06/06/2017), o que poderia até mesmo indicar uma conversão ao cristianismo apenas de forma parcial ou aparente.

Figura 8 - Joel Bento no interior da igreja da Terra Indígena *Pó Mág*.



Fonte: ACERVO dos Projetos Kaingang e Identidades Étnicas da UNIVATES (2017).

Os cultos são realizados em português, não contam com divisões de gênero ou de idade entre os participantes (DIÁRIO, 06/06/2018). Quando perguntando, a liderança da Terra Indígena *Pó Mág* afirmou que os frequentadores da igreja não são a maioria dos moradores da comunidade, mas que a convivência com religiões cristã vem de longa data, o que ele considera importante, conforme segue:

Olha, não é a maioria, mas as pessoas já sabe. Quando eu tinha uns treze anos... desde que eu nasci ia na igreja com meu pai. Daí a gente sabe o que apresentam pra nós nessas igrejas, nessas religião. Nós não somos de religião nenhuma, mas eu vou na igreja também porque faz parte do bem para nós. Daí hoje não tem outra religião que representa para nós, uma religião que tá vindo, daí a gente aposta mais. Eu não sou de religião nenhuma mais eu gosto, gosto porque faz bem pra nós (E7, 2018, p. 02).

³⁵ Apesar de renegar o uso de imagens, comumente se observa em igrejas neopentecostais dizeres bíblicos, símbolos como a pomba branca ou a palavra “Jesus”.

O fato de grande parte dos Kaingang da *Pó Mág* seguir uma denominação cristã evangélica não os coíbe de participar de suas festividades tradicionais como se pode acompanhar durante a realização do *Kikikoi* na Terra Indígena *Foxá* em abril de 2018. No entanto, a presença dos Kaingang da *Pó Mág* no cerimonial esteve restrita, até onde se pode observar, ao espaço destinado a sociabilidade entre as comunidades a partir dos jogos de futebol, cabo de guerra entre outros, não percebendo a presença de membros da comunidade junto ao espaço onde foram acessos os fogos³⁶ (DIÁRIO, 07/04/2018).

Para Almeida (2004), o catolicismo estaria mais próximo das crenças de cura dos povos indígenas e da valorização de sua memória oral do que outras denominações cristãs, até porque o catolicismo indígena é indiferente aos dogmas do Vaticano. O chamado catolicismo popular pelo autor (ALMEIDA, 2004), além disso, legitimaria a prática dos *kujã*, figuras que cumprem um papel central na realização de uma das mais tradicionais cerimoniais Kaingang, o *Kikikoi*, uma vez que eles são os responsáveis pelos conhecimentos tradicionais ligados à identificação de doenças e de obtenção de remédios a partir das plantas medicinais.

Além disso, percebe-se que a adoção de diferentes formas de religiosidade não substituiu a estrutura exogâmica presente entre os Kaingang da *Pó Mág*. Desse modo, aparentemente pode-se levantar que: “[...] as diferentes formas de religiosidade ocupam espaço para dar conta de realidades histórico-sociais diferenciadas, marcando a alteridade necessária à reprodução da via sociocultural Kaingang” (ALMEIDA, 2004, p. 115).

Utilizando o exemplo dos Terena, Brandão (1986) aponta que os padrões organizacionais como as metades patrilineares são reafirmadas pelo grupo em seu espaço de vivência que é a aldeia, que se transforma no limite afetivo e relacional do grupo pós-contato com as frentes pioneiras e de expansão. Desse modo, as relações que antes estavam circunscritas ao território, agora dizem respeito apenas ao espaço local. Assim, quando perguntado a respeito das metades exogâmicas, um dos interlocutores Kaingang comentou sobre o funcionamento, conforme segue: “[...] Nós somos *Kamé* e minha mulher é *Kairu*. A metade do *Kairu* é *Kamé* e ai nossas

³⁶ No espaço onde é realizado o *Kikikoi* são acessos três “fogos”, um para cada dia da festividade e tem por objetivo afastar a presença dos espíritos durante o cerimonial.

mulheres são *Kairu*. Dai nós somos divididos né. Tem meus irmão casados com *Kairu* e nós somos *Kamé*” (E7, 2018, p. 02).

A prática do cristianismo na *Pó Mág*, portanto, assim como em outras terras indígenas Kaingang conforme observado por Almeida (2004), é extremamente complexa pois também representa um ponto de articulação com a cultura Kaingang (como demonstra a resignificação de elementos da igreja), ou entre os Kaingang e a cidade, podendo a religião cristã entre os indígenas ser entendida como elo em uma relação entre periferia (a *Pó Mág*) e centro (a área urbana do município de Tabai), a exemplo das relações entre indígenas e não indígenas levantadas por Almeida (2004). A igreja, portanto, é mais um dos espaços da Terra Indígena *Pó Mág* que pode estar sendo pensado pelos Kaingang a partir de uma perspectiva própria do grupo assim como outros espaços apresentados, o que indica a perspectiva da área da terra indígena a partir da lógica do lugar.

4.4 As relações interétnicas entre os Kaingang da *Pó Mág* e a sociedade local

Segundo Tommasino (2016), ao analisar as populações Kaingang das terras indígenas do oeste do estado de Santa Catarina, percebe-se que sua territorialidade havia avançado para além dos limites oficiais destas áreas. Isso também acontece na Terra Indígena *Pó Mág*, pois há entre os Kaingang e a sociedade envolvente relações econômicas e de exploração de sua mão de obra por parte dos não indígenas, mas também alianças e a convivência a partir da participação em festas, além dos cerimoniais religiosos e do futebol.

Segundo Almeida (2004), os Kaingang percebem o espaço das cidades como extensão do espaço da aldeia. A venda de artesanato, a utilização de serviços públicos como saúde e educação, o acesso ao comércio, entre outros, são questões que levam os Kaingang a circularem pelas cidades, que dependem de certas condições como oferta de transporte para se deslocar, carregar o artesanato e transportar os doentes.

Conforme ainda Almeida (2004), em relação aos Kaingang das terras indígenas do norte do estado do Rio Grande do Sul, a participação em igrejas e nos eventos por elas organizados também é responsável pela movimentação Kaingang

pelas cidades. O contexto descrito pelo autor também pode ser percebido na comunidade *Pó Mág*, quando estes também se relacionam com os espaços citadinos a partir da política (cobrando dos órgãos públicos o respeito à suas garantias constitucionais), da religião (realizando as atividades religiosas desenvolvidas pelas igrejas), e do esporte (participando de torneios locais de futebol).

Segundo Tommasino (2016), a academia, quando discute as relações entre os indígenas e a sociedade nacional não indígena, quase sempre opta por focar as relações de dominação, de exploração e exclusão. No entanto, esta é apenas uma parte da realidade, pois há uma diversidade de interações interétnica que também incluem o consenso, a adesão e a inclusão. Do mesmo modo, a relação entre Kaingang e outros grupos étnicos é pouco abordada, como a relação com os Guarani, ao qual já existia antes do contato com o não indígena. Desse modo, segundo a autora:

[...] O que se observa é que os Kaingang fazem parte da sociedade local, de forma efetiva, participam de uma rede de sociabilidade ampla e diversificada, de ordem socioeconômica, religiosa, política, historicamente construída ao longo de quase dois séculos. Nesse sentido, é fundamental que as análises históricas sejam acompanhadas da análise da geografia Kaingang e ainda contrapondo-se à história e à geografia da sociedade dominante. [...] (TOMASSINO, 2016, p. 130).

A Terra Indígena *Pó Mág*, localiza-se a cerca de dois quilômetros do centro do município de Tabaí, percurso dificultado em razão de o acesso ser realizado a partir de uma estrada de terra em aclive acentuado, localizada às margens da rodovia BR-386. A proximidade de um centro urbano foi um dos critérios levantados para a escolha da área pela liderança da época, o cacique Francisco *Rokàg*, para além das questões ligadas à memória do grupo que indicam ser aquela área um antigo *wãre*, conforme já discutido.

Esta proximidade permite uma relação próxima com setores da sociedade urbana de Tabaí. Cada situação de contato entre indígenas e não indígenas tem suas peculiaridades. Elas podem envolver questões como a posse da terra e seu uso, a distribuição de direitos, a preservação ou imposição de formas próprias de trabalho, a autonomia ou dependência, entre outros. Estas relações sejam elas de

troca, de domínio ou de luta por direitos envolvendo povos indígenas e não indígenas é denominada por Brandão (1986) como sistema interétnico.

O sistema interétnico que vem se desenvolvendo em Tabaí a partir da relação entre os Kaingang da *Pó Mág* e a sociedade nacional ali disposta é complexa. Apesar de hoje aparentar ser pacífica, houve momentos em que esta relação esteve pautada em certa hostilidade, como a negativa por parte do poder público local, em um primeiro momento, de que as crianças da comunidade fossem matriculadas em uma escola municipal (BUSOLLI, 2015).

Como visto anteriormente, a resolução da situação dependeu de intervenção do MPF, da instalação de uma escola indígena por parte da CRE (órgão de fato responsável pela educação indígena nos anos iniciais) na comunidade e da troca da administração municipal ocorrida em 2017. Atualmente, há dois alunos Kaingang moradores da *Pó Mág* frequentando os anos finais do ensino fundamental na rede municipal de educação, que garante a eles transporte da terra indígena até a escola (DIÁRIO, 27/10/2017).

A religião, conforme apresentado anteriormente, acaba cumprindo um papel importante na aproximação da comunidade com alguns setores da sociedade de Tabaí. A construção da igreja de cunho neopentecostal dentro da área da Terra Indígena *Pó Mág*, além de ilustrar uma aproximação da maioria dos indivíduos da comunidade para com essa denominação cristã, também demonstra as relações próximas entre a comunidade e figuras políticas do município, uma vez que o pastor que ministra na igreja da comunidade é ligado ao grupo político que atualmente administra o município. Desse modo, a igreja da *Pó Mág* também pode estar relacionada à uma lógica de alianças, o que explicaria as recentes melhorias (terraplanagem, concerto da estrada, transporte escolar, entre outros) realizadas na área e que não ocorriam na administração anterior.

Outro elemento de aproximação da comunidade da Terra Indígena *Pó Mág* é o futebol. Nos primeiros meses de 2018, membros da comunidade participaram de um torneio municipal de futebol a partir da formação de um time que recebera o nome de “Cruzeiro” e que contou com a participação inclusive de não indígenas. A partir da participação dos Kaingang em torneios locais do esporte, pode-se apontar

que há a inserção do grupo nas dinâmicas de vivência tabaiense, típicas de qualquer cidade de interior do Brasil.

Da mesma forma, a participação de não indígenas locais no time de futebol formado pelos Kaingang que indica a existência de relações entre a comunidade da *Pó Mág* e a sociedade local. Esta conjectura pode ser corroborada com a fala de moradores locais, vizinhos (E2, 2018), colegas de trabalho (E3, 2018) e comerciantes do centro urbano de Tabaí (E5, 2018) que atestam terem boa relação com os Kaingang da *Pó Mág*. No entanto, as falas também demonstram certa desconfiança, conforme ilustra o relato de um dos entrevistados ao ser perguntado sobre a relação com os Kaingang: “Por enquanto tá bom. Não tem nada... Mas tá bom” (E2, 2018, p. 01).

No entanto, são perceptíveis processos de invisibilização em relação aos indígenas no município de Tabaí, como demonstra a total ausência de discussão na esfera legislativa local sobre questões relacionadas ao Kaingang. Ao se analisar as atas de registro das sessões da Câmara de Vereadores de Tabaí (TABAÍ, 2013; 2014; 2015; 2016a; 2017; 2018), percebe-se que os problemas vividos pela *Pó Mág* e suas demandas³⁷ são completamente ignorados pelos representantes eleitos, uma vez que há apenas uma referência à presença Kaingang no município, mesmo em momentos chave da história da comunidade, como sua fundação, o que demonstra um claro cenário de invisibilização dos Kaingang por parte do poder legislativo local³⁸.

A exceção é a ata da sessão ordinária de cinco de abril de 2017 (TABAÍ, 2017), que registra a discussão sobre projeto de lei que autoriza o repasse de recursos para a realização da festa do índio na Terra Indígena *Pó Mág*. O projeto fora aprovado, apesar de contestado por alguns dos vereadores. Essa única referência aos Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* por parte do legislativo local confirma a regra, demonstrando a latente invisibilização dos indígenas.

³⁷ Melhor discutidas e identificadas no Capítulo 5.

³⁸ Há algumas referências nas atas da Câmara de Vereadores de Tabaí a um cidadão local conhecido por “Índio”, que se averiguou ser um antigo morador da cidade e não possuir relação com a comunidade da Terra Indígena *Pó Mág*.

Curiosamente, a Prefeitura Municipal de Tabaí em ofício de 15 de maio de 2018 enviado ao MPF apresentou uma previsão sobre a normalização do abastecimento de água na Terra Indígena *Pó Mág*. No documento, o executivo local informou que: “[...] o projeto de lei referente à [...] ‘perfuração do poço tubular da aldeia Kaingang deste município’ foi encaminhado na data de 14 de maio de 2018 para a Câmara de Vereadores de Tabaí-RS” (BRASIL, 2014, p. 174). No entanto, tal discussão não fora encontrada nas atas do legislativo, e a comunidade continua sem um poço artesiano (DIÁRIO, 19/10/2018). Há entre os Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág*, portanto, assim como entre os indígenas de maneira geral, uma demanda por maior representação política, que os possibilite a prática de seus direitos e de sua cidadania.

As relações desenvolvidas dentro dos territórios se operacionalizam em rede, podendo ser caracterizadas a partir da relação da dimensão espacial local com a dimensão mundo quando se leva em consideração a estrutura de relações espaciais discutidas por Milton Santos (SANTOS, 2008). No entanto, quando se discute esse sistema relacional a partir das relações interétnicas entre Kaingang e não indígenas, deve-se repensar o modelo levando em consideração as dinâmicas próprias dos povos indígenas. Ao se fazer isso, percebe-se que entre os indígenas há um deslocamento dos atributos originais da escala espacial território (entende-se aqui Estado, ou seja, a sociedade nacional não indígena) para a escala mundo, abarcando as relações com o não indígena a partir de questões políticas e econômicas.³⁹ A escala território é representada, por sua vez, pelos territórios historicamente construídos, e envolvem a ligação simbólica com o espaço e as relações entre os parentes de diferentes aldeias, enquanto as relações locais se dão de maneira endógena dentro das aldeias. Dessa maneira, as relações Kaingang se deslocam através das três escalas espaciais, condição essencial para sua caracterização enquanto rede.

O contato entre indígenas e não indígenas provocou e continua a provocar alterações em todas as dimensões de vida dos indígenas. Tal fenômeno também pode ocorrer nas relações entre diferentes povos indígenas, de modo que o fator determinante destas alterações é a relação com o outro e não especificamente com

³⁹ O que não significa que os povos indígenas não sejam afetadas por processos da globalização.

os não indígenas, porém, conforme descreve Brandão (1986), a relação de indígenas com os não indígenas possui outra natureza, pois não são relações entre populações diferentes, mas desiguais em suas diferenças, imperando os padrões de dominância de uma sobre a outra. Esse contato interétnico se configura como um encontro inevitável marcado pelas perdas sofridas pelos indígenas, mas também como elemento constitutivo de sua alteridade, que através de sua territorialidade, espacialidade e simbologia própria atrelada ao seu território e especificamente ao lugar, promovem a identidade do grupo.

5 IDENTIDADE E CIDADANIA KAINGANG NA TERRA INDÍGENA *PÓ MÁG*

O presente capítulo discute as categorias de identidade e alteridade a partir de seu caráter relacional entre os Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág*. A partir disso, busca-se compreender as demandas indígenas junto aos órgãos governamentais por um modelo de cidadania que leve em consideração sua identidade e necessidades, demonstrando a agência indígena na luta pelos seus direitos.

5.1 A identidade étnica Kaingang como prática relacional

As relações dos povos indígenas e sua integração junto à sociedade não indígena ou à vida em áreas de contexto urbano conforme discutido anteriormente, não devem ser entendidas como assimilação, ou seja, uma dissolução das sociedades indígenas em meio à sociedade nacional brasileira. A integração defendida por diferentes legislações indígenas na atualidade significa a defesa de direitos de cidadania a essas populações. Desse modo, trata-se de promover a garantia de direitos aos seus territórios, de suas condições de saúde, de acesso à educação, de respeito à cultura diferenciada, bem como as suas formas de organização e representação.

Vivendo em áreas de contexto urbano, os Kaingang da *Pó Mág* mantêm sua organização espacial e continuam a relacionar-se com outros indígenas, sobretudo com os seus parentes, como visto anteriormente. Além disso, não deixam de

afirmarem-se enquanto indígenas, às vezes de maneira mais contundente do que nas aldeias e terras indígenas (BRANDÃO, 1986). Isso pode ser observado entre os Kaingang a partir da venda do seu tradicional artesanato nas cidades, que muito mais que apenas um meio de subsistência, representa a afirmação de sua identidade étnica, mas também de diferentes falas por eles protagonizadas, o que pode ser exemplificado pela afirmação de Antônio dos Santos *Nigrig*, morador da Terra Indígena *Por Fi Gá*, localizada em São Leopoldo:

Hoje, os índios que estão morando na cidade são muito cobrados. Cobram a língua, a cultura, os costumes e a tradição. Mas isso fortalece a nós que estamos na cidade. Com isso, aqui a gente se sente mais índio. A gente pensa e vive mais a sua cultura. Pois quando vivi na aldeia do interior, ninguém nos cobrava [...] (COMIN, 2008, p. 3).

A partir disso, pode-se afirmar que as transformações provocadas pela formação de um sistema interétnico⁴⁰ não desconstróem o sentimento de ser e pertencer dos indígenas, pelo contrário, reforçam seu sentimento de pertencimento a um grupo. O que sofrem alterações, segundo Brandão (1986), são as representações sociais a partir das quais os grupos indígenas percebem a si mesmos, aos outros e as relações e as relações mantidas por eles com o outro, além de ideias, preceitos, mitos e crenças que podem sofrer atualizações. Para o autor, essas atualizações, no entanto, preservam a identidade própria do grupo que é inclusive reforçada a partir da relação com outro.

As relações entre indígenas e não indígenas, para além da questão da construção da identidade, estão ligadas a lembrança por parte dos indígenas dos contínuos engodos produzidos pelos não indígenas em relação ao seu reconhecimento enquanto identidades diferenciadas e aos seus direitos. Apesar de manterem relação estratégica com a sociedade não indígena local em diferentes âmbitos, discutido anteriormente, há por parte da comunidade da Terra Indígena *Pó Mág* um cuidado na maneira como essa relação é operacionalizada, conforme o relato de umas das lideranças:

A gente já morava no interior e lá a gente já não se misturava muito com o pessoal branco. Tem uns brancos que fala que é amigo dos indígenas só

⁴⁰ As relações sejam elas de troca, de domínio ou de luta por direitos envolvendo indígenas e não indígenas é denominada por Brandão (1986) como sistema interétnico.

que não é amigo dos indígenas. Aí a gente já sabe disso, né. As nossas lideranças antiga fala que (eles, os brancos) não são nossos amigos. Então hoje a gente não faz isso (se relacionar com os brancos), a gente não pode fazer isso, porque a se a gente faz amizade com os brancos de fora, as coisas mudam. Lá onde a gente morava, eles (os antigos) falavam para a gente não se misturar, não fazer muita amizade com eles, né. Então a gente se sente mais dentro da comunidade, com a família, nossas famílias (E7, 2018, p. 01).

Conforme exposto, há por parte da comunidade a busca de fortalecer as relações locais, dentro da comunidade, em detrimento das relações com o não indígenas, o que contribui para a construção do espaço da aldeia enquanto lugar, conforme discutido anteriormente. Esse contexto permite a constituição de um sentimento de pertencimento entre os membros da comunidade, evidenciado pela fala de Carlos Soares, morador da *Pó Mág* que em certa ocasião comentara que: “A minha aldeia é a aldeia de Tabaí, eu tenho muito orgulho de ser de Tabaí” (DIÁRIO, 07/04/2018).

Na Antropologia e na Psicologia, a identidade é um sistema de representações que possibilita a elaboração do *self* e a partilha de uma mesma identidade entre diferentes indivíduos é denominado de identidade social. A identidade caracteriza o indivíduo como pessoa, definindo seu comportamento e os papéis desempenhados pelo sujeito socialmente. Conforme Silva e Silva (2015) é necessário apontar o caráter relacional da identidade, uma vez que essa categoria se constrói a partir do contato com o outro em uma construção relacional onde, para existir, há a necessidade de um elemento externo, que é outra identidade. Destaca-se ainda, a proximidade intrínseca da categoria identidade com a memória, que fornece aos indivíduos ou grupos conhecimento sobre quem são, e seu caráter enquanto construção histórica, uma vez que: “[...] ela não existe sozinha, nem de forma absoluta, e é sempre construída em comparação com outras identidades, pois sempre nos identificamos como o que somos para nos distinguir de outras pessoas [...]” (SILVA; SILVA, 2015, p. 204).

Para a Psicanálise, a construção da identidade se dá a partir de três elementos essenciais, segundo Pollak (1992). Estes elementos seriam as unidades físicas, a continuidade dentro do tempo e o sentimento de coerência. Desse modo, o autor destaca que a memória é um elemento constituinte do sentimento de

identidade a nível individual e coletivo, pois ela é um traço importante ligado ao sentimento de continuidade e coerência de um indivíduo ou de um grupo. Assim, o autor levanta a proximidade conceitual entre a memória e a identidade em seu sentido mais superficial, sendo este o sentido da imagem de si, para si e para os outros. Sobre isso, o autor aponta:

[...] a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros. (POLLAK, 1992, p, 204).

A identidade, portanto, diz respeito à representação de si, e sua consolidação e, segundo Oliveira (1976), se dá a partir do movimento dialético entre as semelhanças e diferenças dos indivíduos ao longo do tempo, ou com outros grupos. Conforme o referido autor, um membro de um grupo indígena somente invoca sua identidade quando em contato com o outro, sendo as áreas de fronteira privilegiadas para o estudo das identidades.

Porém, o que mais chama atenção na fala anterior de uma liderança é o reconhecimento da existência de diferenças sociais e culturais entre eles e o não indígena. Para Brandão (1986), o indivíduo que é diferente e pertence a uma cultura diferente da minha é o que se pode denominar de outro, e o reconhecimento desta diferença é a consciência da alteridade.

O fato de ser diferente faz com que o outro atraia e atemorize aquele que com ele entra em contato. Ao longo da história, o outro é hostilizado e inserido em processos de dominação, não porque é diferente, mas por que objetiva-se torná-lo outro eu, para deixá-lo mais apto à subserviência. Nesse processo, a imposição da língua cumpre um importante papel, pois facilita o controle e a obediência. Esse processo, no entanto, não tem por objetivo de tornar o outro igual, mas um desigual, pronto a servir os interesses do grupo dominante (BRANDÃO, 1986).

Assim, o outro é elemento importante para a construção da identidade. Conforme indica Pollak (1992), não existe a possibilidade de construção de uma autoimagem não sujeita a mudança e transformação em função dos outros, pois a

identidade se constrói em referencia aos outros, aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, e de credibilidade que se produzem nas relações interpessoais.

A Antropologia Social define que os grupos étnicos só podem ser caracterizados a partir da autodistinção entre eles e os grupos com os quais entram em contato, de modo que os grupos étnicos existem enquanto se consideram distintos. O pertencimento do indivíduo aos grupos étnicos demanda, por sua vez, da auto identificação do mesmo e do reconhecimento por parte do grupo. Portanto, povos indígenas são aquelas que se consideram distintas da sociedade nacional e que possuem uma continuidade histórica com populações pré-colombianas (CUNHA, 2012).

Segundo Barth (2000), a formação cultural de um grupo reflete as circunstâncias externas aos quais o grupo teve contato, cabendo a eles moldar-se conforme estas. Assim, grupos que se estendem por territórios que apresentam situações diferentes internamente, criaram variações no *modus vivendis* do grupo, de modo que é inadequado institucionalizar características a um determinado grupo, pois há fatores que podem alterar os modos de vivência destes, que, no entanto, alterarão as características em cima do já existente, ou seja, em cima do material cultural já presente.

Barth (2000) demonstrou a partir das relações interétnicas que ocorrem entre os Baluch, os Hazara e os Pathan que habitam as regiões fronteiriças entre o Afeganistão e o Paquistão, que as relações entre os grupos étnicos não ocorrem sempre da mesma maneira, pois a depender das circunstâncias e do contexto em que tal relação ocorre, os grupos étnicos podem assumir características, ou mudar aquelas que são associadas à sua identidade, que lhes permitam viver ou sobreviver sob um novo *status quo*. Essa percepção sobre as dinâmicas culturais baseadas nas fronteiras étnicas e não na cultura encerrada por essas fronteiras, é a visão corrente nas discussões sobre cultura, que estiveram, por muito tempo, atreladas à ideia de assimilação. A existência de tais fronteiras étnicas prediz sua passagem, o que não dilui a identidade do grupo e nem mesmo a própria fronteira. O resultado, na realidade, é a reafirmação da identidade e do sentimento de pertencimento do grupo, conforme se observa na fala do Kaingang da Terra Indígena *Por Fi Gá*, apresentada anteriormente.

Assim, a categoria de identidade étnica ou etnicidade qualificam grupos sociais que possuem continuidade histórica; compartilham valores culturais; comunicam-se e interagem e se identificam e são identificados pelos outros como parte de um grupo específico (BARTH, 2000). Isso acontece, segundo Brandão (1986), porque as identidades étnicas são construções coletivas a partir de elementos internos e externos aos grupos e não simplesmente algo “dado” ou peculiaridades naturais de um grupo. Para o autor, ser um grupo étnico é possuir uma organização própria e uma identidade própria capaz de atribuir a si valores que estão sujeitos a receber adições a partir das relações com o outro assim como atribuir ao outro, valores que demonstrem as diferenças existentes entre eles.

Segundo Cunha (2012), a distinção entre os grupos étnicos pode se manifestar ou não a partir dos traços culturais. Logo, a cultura deve ser pensada a partir do pressuposto de sua dinamicidade e da permanente ressignificação dos elementos que a compõem, conforme já discutido, não sendo o pressuposto de um grupo étnico, mas seu produto. Desse modo, para a autora:

Grupo étnico seria, então, aquele que compartilha valores, formas e expressões culturais. Especialmente significativa seria a existência de uma língua ao mesmo tempo exclusiva e usada por todo o grupo. No entanto, essa existência de uma língua própria não seria imprescindível [...] (CUNHA, 2012, p. 106).

Barth (2000) divide o conceito de grupo étnico em quatro significados, que são normalmente utilizados na literatura antropológica tradicional, sendo elas: um grupo que em grande medida se perpetua do ponto de vista biológico; compartilha valores culturais fundamentais realizados de modo unitário em determinadas formas culturais; constitui um campo de comunicação e interação; tem um conjunto de membros que identificam uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem.

Essa visão, no entanto, pode passar a sensação de que um grupo étnico e suas características étnicas se formam dentro de fronteiras bem definidas e de isolamento geográfico. Isto faz com que se tenha uma ideia de que os povos do mundo vivam separados, isolados, em ilhas culturais. Quando se trabalha com essa ideia, passa-se a identificar cada grupo pelo material cultural que ela porta, ficando a

análise muito mais pautada na questão cultural em detrimento da étnica, tratando a relação entre grupos com o conceito de aculturação, que segundo Barth (2000) se caracteriza como uma inadequação teórica.

Conforme aponta Tommasino (2016), a crença sustentada por grande parte dos não indígenas de que existam processos de aculturação ocorrendo entre os povos indígenas, que as levaria, fatalmente, ao desaparecimento em meio à sociedade nacional, não possui suporte teórico, conceitual e metodológico capaz de compreender os processos em suas dinâmicas internas, mas permanece no imaginário não indígena. Assim, não se reconhece que as mudanças culturais eram na verdade processos contínuos de ressignificação simbólica empregados na reprodução da coletividade, ou seja, a sociabilidade do grupo, e da materialidade ou a sobrevivência física.

Portanto, a inclusão dos indígenas no seio da sociedade nacional/regional e a adoção de costumes dos não indígenas não marcam a perda de identidade por parte dos grupos ou dos indivíduos. Em vista disso, a participação dos Kaingang da *Pó Mág* em igrejas cristãs, no comércio, no esporte, entre outros espaços já discutidos, não pode ser interpretada como degenerescência cultural, quando na verdade reforçam a identidade, além de fazerem parte de uma lógica de alianças com o não indígena muito presente entre os Kaingang, conforme análise de Laroque (2000), sobre as relações entre os Kaingang e jesuítas no Aldeamento de Guarita, onde por exemplo, viveram antepassados da Família *Fongue*.

Segundo Sahlins (1997a), as culturas que supostamente estão desaparecendo, estão, pelo contrário, se proliferando, reinterpretando seu passado, retomando áreas desterritorializadas pelo mercado global. Estão tomando para si o discurso do não indígena e utilizando-o para suas demandas, o que pode ser ilustrado pela busca dos Kaingang da *Pó Mág* pelo acesso à educação escolar⁴¹, como meio de apropriarem-se dos elementos constituintes da cultura não indígena com vistas a lhes possibilitarem uma melhor inserção e diálogo na busca pela garantia de seus direitos conquistados. Logo, de acordo com o autor, não se deve

⁴¹ Segundo Baniwa (2012), a escola indígena não pode ser vista como a solucionadora de todos os problemas existentes entre os povos indígenas e os não indígenas, pois se trata de um modelo que não consegue se sobrepôr aos desafios da contemporaneidade. No entanto, as sociedades indígenas do Brasil fazem questão do acesso à escola das quais eles lutaram ao longo de muito tempo.

subestimar a força dos povos em se integrar culturalmente ao sistema mundial sem deixar de possuírem alteridade no que diz respeito à sua identidade.

Como visto a relação com o outro é condição *sine qua non* para a construção das identidades. No entanto, ignora-se, muitas vezes, a ideia de que cada sociedade possui e esta ligada a dinâmicas espaciais e temporais próprias, geradoras de diferenciações entre os grupos que os tornam únicos, havendo assim, um crônico não reconhecimento da alteridade do outro, sobretudo dos povos indígenas.

O fenômeno da alteridade é facilmente observável nos diferentes processos relacionais entre indígenas e não indígenas vem ocorrendo desde os primeiros contatos, conforme demonstra Todorov (2011) quando discute a incapacidade dos espanhóis em reconhecer a alteridade indígena, inaugurando um padrão relacional que se estendera até a atualidade. Segundo o autor, as dinâmicas relacionais entre indígenas e não indígenas no primeiro contato apresentaram-se de duas maneiras, a percepção de igualdade entre ele e os indígenas, o que deu origem ao assimilacionismo, e a percepção dos indígenas enquanto inferiores, o que negava aos indígenas sua condição humana, conforme segue:

A atitude de Colombo para com os índios decorre da percepção que tem deles. [...] Ou ele pensa que os índios (apesar de não utilizar estes termos) são seres completamente humanos com os mesmos direitos que ele, e aí considera-os não somente iguais, mas idênticos, e este comportamento desemboca no assimilacionismo, na projeção de seus próprios valores sobre os outros, ou então parte da diferença, que é imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade (no caso, obviamente, são os índios os inferiores): recusa a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo (TODOROV, 2011, p. 58-59)⁴².

A partir das diferentes percepções do não indígena sobre o indígena no momento do contato, percebe-se que reconhecer a alteridade do outro não significa necessariamente possuir uma visão positiva sobre o mesmo. Essa questão é melhor discutida pelo autor quando compara a análise produzida por dois cronistas, Las

⁴² O autor se refere a Cristóvão Colombo, navegador genovês comumente apontado como o primeiro europeu a pisar no continente americano.

Casas⁴³ e Sepúlveda⁴⁴ sobre os indígenas no seiscentos. Todorov (2011) argumenta que, embora descreva os indígenas de maneira positiva, Las Casas os vê de maneira “igual” aos europeus. Porém, esse “igual” de Las Casas diz respeito ao pensamento de que os indígenas “são cristãos que não sabem que são”, não reconhecendo dessa maneira a alteridade destes povos. Sepúlveda, por sua vez, em suas descrições repletas de xenofobia e preconceito, apresenta o entendimento dos povos indígenas como outros, mesmo que esse outro em algumas ocasiões não seja nem sequer considerado humano.

Para Levinas (2009), a alteridade é concebida como a construção de “um ser para o outro”, ou seja, constitui-se em relação ao outro. Assim, a alteridade se dá a partir do ele, ausente e afastado e não no tu, presente e próximo, assim como a linguagem: “[...] não somente porque sempre se fala a alguém, mas também na medida em que permite evocar o terceiro, ausente [...]” (TODOROV, 2011, p. 228).

Essa relação com o outro, como visto, se constrói em espaços de fronteira, que com isso, se caracterizam como o espaço da alteridade. Conforme visto anteriormente, Martins (1997) aponta que as zonas de fronteira, além de espaços de conflito social, são espaços de encontros e desencontros étnicos, constituidores de alteridade e da afirmação do indivíduo enquanto pertencente a uma identidade. A região meridional da Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas se constitui nesses termos uma vez que vêm sendo ocupada através da história por diversas povos de grupos étnicos distintos, como Guarani, Kaingang, portugueses, alemães, italianos, brasileiros, entre outros, que ao sobrepor seus territórios uns sobre outros, relacionam-se, interagem e evidenciam as diferenças culturais existentes entre eles. O retorno Kaingang a esses espaços e a fundação da Terra Indígena *Pó Mag* são, portanto, o evento mais recente de uma série de embates étnicos na região.

Dessa maneira, percebe-se que a alteridade e a identidade possuem caráter complementar, pois além da aproximação espacial de onde suas dinâmicas são realizadas, ambos as categorias somente podem ser discutidos no âmbito da

⁴³ Frade dominicano espanhol, Bartolomé de Las Casas foi um dos poucos cronistas que descreveram os povos indígenas de maneira positiva, defendendo um processo de colonização pacífico, principalmente quando suas descrições são comparadas aos de seus contemporâneos.

⁴⁴ Juan Ginés de Sepúlveda, filósofo espanhol do século XVI que também fez parte da Ordem Dominicana.

relação com o outro, o que pode ser observado também em outras áreas do conhecimento. Conforme indica a Psicologia do Desenvolvimento, somente quando a criança tem consciência de si é que ela pode saber que o outro é outro indivíduo, e não uma extensão sua (PIAGET, 1971).

Além disso, ter consciência de si possibilita indagações quanto à sua identidade. O sujeito humano é para Sidekun (2003), a síntese de sua autonomia e do seu “eu” profundo, responsável pelo pensar, o que torna a subjetividade o exercício do livre agir que tornam sua existência singular. A consciência de si atrelada ao sujeito, origina-se da consciência de existência de realidades opostas com a qual se relaciona historicamente.

Em uma época de polarização política, onde há a busca por silenciar a voz do outro, de diversas maneiras, em diversos âmbitos, onde as grandes utopias parecem fadadas ao desaparecimento, a ideia de esperança se mantém, atrelando-se a uma ética da solidariedade “[...] sustentada no reconhecimento da alteridade absoluta do outro. [...]” (SIDEKUN, 2003, p. 235). Como visto anteriormente, a partir da fala de interlocutores, a exemplo da liderança André *Fongue*, o reconhecimento da alteridade é visivelmente presente entre os Kaingang, cabendo aos não indígenas se esforçar para desenvolver esse atributo para além da estratificação social e cultural.

5.2 O caráter ideológico da categoria identidade e o estabelecimento do movimento indígena

Para Oliveira (1976, p. 48), a categoria identidade étnica está ligada ao conceito de ideologia e de representação social uma vez que a identidade étnica é “[...] uma forma ideológica de representações coletivas [...]”. As representações coletivas, segundo a análise durkheimiana apresentada pelo autor, variam de acordo com a maneira com que a sociedade se organiza, sendo o resultado do acúmulo das experiências e saberes da sociedade através das gerações. As representações coletivas são sempre inconscientes, transcendem o indivíduo e exprimem os conhecimentos, saberes e experiências em um nível mais alto, que é a própria sociedade (OLIVEIRA, 1976).

O caráter ideológico da identidade é também descrito por Brandão (1986), que o caracteriza assim uma vez que a identidade esta sujeita à incorporação de atributos étnicos, sendo sua análise estratégica para a compreensão das relações entre grupos desiguais. Desse modo, os grupos étnicos se identificam para si mesmo de uma forma e se apresentam, no caso das indígenas em relação aos não indígenas de outra forma, modificando suas identidades a partir da apresentação de diferentes elementos qualificadores de acordo com a situação.

A ideologia não pode ser pensada em separado das experiências vividas, pois ela busca inserir os indivíduos dentro de uma ordem estruturada, sendo um discurso consciente que dirige as relações sociais, conforme segue:

[...] 'Ideologia' pode designar qualquer coisa, desde uma atitude contemplativa que desconhece sua dependência em relação à realidade social, até um conjunto de crenças voltado para a ação; desde o meio essencial em que os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social até as ideias falsas que legitimam um poder político dominante. Ela parece surgir exatamente quando tentamos evita-la e deixa de aparecer onde claramente se esperaria que existisse (ŽIŽEK, 1996, p. 09).

Conforme apresenta Oliveira (1976), as ideologias exercem um papel importante na manutenção das identidades, apesar do conceito de ideologia não fazer parte de sua definição, fazendo ambos os conceitos parte de um mesmo processo. De um lado, a ideologia estabelece a individualidade, pelo outro, a identidade fomenta a solidariedade, a vivência e criação conjunta com aqueles que a compartilham. Então, pode-se conceber a ideologia como um conjunto de imagens, ideias, ideais, valores, crenças ou um modo de vida.

Esse caráter ideológico pode ser percebido entre os Kaingang a partir da afirmação das diferenças entre eles e os não indígenas no que diz respeito à maneira de se relacionar com o mundo, conforme se observa a seguir na fala de um interlocutor Kaingang: “[...] o mundo dos brancos é muito individualista, é o mundo do homem sozinho, o homem sem a mulher. E prá nós, índios, ele não trás coisa boa, porque nós somos diferentes. [...]” (FREITAS; ROKÁG, 2007, p. 202). Além disso, é observável na fala dos interlocutores Kaingang (E1, 2018; E6, 2018; E7, 2018; E8, 2018) o uso da denominação “índio”, o que também ocorre entre os demais Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* e das outras comunidades da Bacia

Hidrográfica do Rio Taquari-Antas, o que pode ser caracterizado como uma ação de cunho ideológico.

Segundo Munduruku (2012), até o final dos anos 1950, o termo índio era mal visto pelas indígenas do Brasil, devido ao seu caráter generalista e colonialista. No entanto, com o surgimento e ascensão do movimento indígena organizado durante as décadas de 1960, 1970 e 1980 de um movimento indígena organizado, percebeu-se entre suas lideranças a necessidade de apropriação do uso político do conceito índio uma vez que apropriação dos códigos do não indígena é um meio de afirmação das diferenças e de congregar os diferentes grupos⁴⁵. Isso possibilitou, conforme aponta Oliveira (1988 *apud* MUNDURUKU, 2012), a união de lideranças indígenas de diferentes etnias em prol de uma causa comum, não segmentada. Desse modo, o uso do termo índio passou de:

[...] categoria instituída pelo dominador europeu que procurou uniformizar para melhor controlar, passou a ser aglutinador dos interesses das lideranças. E passou a ser utilizado para expressar uma nova categoria de relações políticas. (MUNDURUKU, 2012, p. 46).

Assim, a palavra índio assume atualmente um significado mais complexo, uma vez que os povos indígenas, antes eram discriminados por esse termo, hoje se identificam a partir dele, a ponto de ele servir de base para a construção de sua identidade cultural (SILVA; SILVA, 2015). Essa sensibilidade dos povos indígenas em entender a conjuntura pela qual o país atravessava durante os anos da Ditadura Civil-Militar brasileira deu-lhes a possibilidade de se organizarem em prol da busca por avanços relacionados aos seus direitos com a reabertura.

O movimento indígena surgiu como meio para se alcançar a autonomia, a autossustentabilidade e autogoverno, e para isso: “[...] foi necessário o domínio dos instrumentos próprios do Ocidente, que foram trazidos, em grande maioria, pela escola e pelas instituições religiosas – aparelhos ideológicos do Estado – cada vez mais presentes nas aldeias indígenas brasileiras” (MUNDURUKU, 2012, p. 195).

⁴⁵ Interessante apontar o comentário de indígenas estadunidenses que quando perguntados sobre suas preferências acerca das denominações às quais estão sujeitos, indicam o uso do termo índio, uma vez que: “pelo menos nosso nome é um monumento à estupidez do homem branco” (ŽIŽEK, 2015).

Entre as lutas desempenhadas pelo movimento indígena é a luta pelo respeito aos direitos conquistados e à cidadania.

Nesse ponto, a já discutida categoria de identidade exerce suma importância para a construção da cidadania (SILVA; SILVA, 2015). Para Covre (1991, p. 11), a cidadania pode ser pensada como o direito à vida, devendo ser construída de maneira coletiva, para além “[...] do atendimento das necessidades básicas, mas de acesso a todos os níveis de existência [...]”. A prática da cidadania, dessa maneira, pode ser tratada como o caminho a ser seguido com o intuito de promover uma sociedade melhor.

5.3 A busca por um modelo de cidadania indígena

A cidadania⁴⁶ pode ser estruturada, com vias a proporcionar uma melhor análise, a partir da divisão em direitos civis, direitos políticos e direitos sociais. Segundo Covre (1991), os direitos civis dizem respeito às liberdades individuais, liberdade de ir e vir, liberdade de escolha, entre outros. Consequentemente: “Os direitos civis dizem respeito basicamente ao direito de se dispor do próprio corpo, locomoção, segurança etc.” (COVRE, 1991, p. 11).

No entanto, ao analisarmos objetivamente a questão dos direitos civis no Brasil e mesmo em outros países também regidos por sistemas democráticos, percebe-se que existem fatores cerceadores das liberdades individuais, como a falta de perspectivas de parte da população em como vão dirigir suas vidas, em que área irão se profissionalizar e trabalhar e como será o seu ritmo de trabalho. Já os direitos ligados ao atendimento das necessidades básicas são denominados de direitos sociais, sendo, portanto: “[...] todos aqueles que devem repor a força de trabalho, sustentando o corpo humano – alimentação, habitação, saúde, educação etc. [...]” (COVRE, 1991, p. 14). Assim, os direitos sociais estão relacionados ao trabalho, ao recebimento por parte do trabalhador de um salário que o permita subsidiar sua saúde, sua educação e sua habitação. O respeito aos direitos sociais é tema a ser

⁴⁶ Ser cidadão, conforme a Carta de Direitos da Organização das Nações Unidas de 1948, balizada na Declaração de Direitos dos Estados Unidos e nos ideais da Revolução Francesa, é possuir direitos e deveres, além da garantia de igualdade perante a lei entre os homens, sem discriminação de raça, credo ou cor.

debatido no Brasil, visto que uma parcela da sociedade brasileira não tem suprido suas necessidades básicas, além de que algumas das reformas empreendidas pelo governo do presidente Michel Temer ter como objetivo a redução do gasto social do Estado brasileiro, contribuindo para agravamento do quadro. Os direitos políticos por sua vez estão ligados à liberdade de expressão, de credo, de ideologia e de circulação de ideias, conforme segue: “[...] Os direitos políticos dizem respeito à deliberação do homem sobre sua vida, ao direito de ter livre expressão de pensamento e prática política, religiosa etc.” (COVRE, 1991, p. 15).

Conforme exposto, somente com o exercício do direito civil, social e político que se é capaz de vivenciar a cidadania, cujo traço básico é o direito a vida em seu sentido pleno. Além disso, o exercício da cidadania depende da ação dos sujeitos e das condições em que se encontram a sociedade a qual este sujeito pertence, de modo que a construção da cidadania une os anseios dos indivíduos e as estruturas vigentes, como o bairro, a fábrica, o sindicato, entre outros. Isto posto:

[...] podemos entender a cidadania como toda prática que envolve reivindicação, interesse pela coletividade, organização de associações, luta pela qualidade de vida, seja na família, no bairro, no trabalho, ou na escola. Ela implica um aprendizado contínuo, uma mudança de conduta diante da sociedade de consumo que coloca o indivíduo como competidor pelos bens da produção capitalista. [...] (SILVA; SILVA, 2015, p. 50).

Em relação aos indígenas, os avanços conquistados no campo da construção da cidadania se deram com a atuação do movimento indígena em diferentes esferas. No âmbito nacional, pode-se apontar a Constituição Federal de 1988⁴⁷ (BRASIL, 1988), que assegura aos povos indígenas, em seu artigo 231, direitos referentes à saúde, educação e à terra mediante o reconhecimento de sua organização social, de seus costumes, suas línguas, suas crenças e tradições.

Já no âmbito internacional, instituições como a OIT, em sua Convenção número 169 (OIT, 1989), e a ONU, em sua Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2007), asseguram aos povos indígenas o direito

⁴⁷ Conforme aponta Žižek (2011), o processo de dominação imposto pelo ocidente aos diversos povos indígenas da América assim como para outros povos ao redor do globo, dialeticamente forneceu ao dominados as ferramentas que permitem a sua libertação. Obviamente, que esse processo não ocorreu sem a luta desses povos pela mudança de paradigma ao qual estavam sujeitos.

de autodeterminação, podendo definir o modo como vivem sua cultura e costumes e usam seu idioma. Segundo Alves (2014/2015), o conceito de autodeterminação garante aos indígenas um tratamento por parte do Estado que não esteja baseada em sua assimilação, entendendo os povos indígenas como detentores de suas escolhas, permitindo-lhes preservar ou ressignificar sua cultura. Segundo Almeida (2010), historicamente a ressignificação de elementos ligados à memória, cultura e identidade se converteram em instrumentos de luta dos povos indígenas durante os processos de adaptação às novas realidades e contextos que se apresentavam.

Além disso, a Convenção número 169 (OIT, 1989) também garante aos povos indígenas uma educação diferenciada que leve em consideração seus aspectos culturais. A gestora de educação da 3ª CRE quando perguntada sobre a existência de um currículo diferenciado na Escola Estadual Indígena *Pó Mág*, respondeu positivamente, pois segundo ela:

[...] toda escola indígena legalmente [...] tem a questão do bilíngue que tem que trabalhar 50% português e 50% a língua e a sua cultura, no caso Kaingang. Então ela tem um currículo adaptado que também está em construção. Pensando que é uma aldeia nova que está se estruturando e a escola também é uma escola nova onde não existe uma equipe diretiva, não existe uma equipe pedagógica, não existe uma equipe de funcionários, só existe um único professor onde bem ou mal ele tem que dar conta de tudo [...] (E4, 2018, p. 02).

Como apresentado anteriormente, há no Brasil, assim como nos demais países do continente americano, um histórico de desrespeito aos povos indígenas, que vão desde o simples não reconhecimento de sua condição humana, pela tomada de seus tradicionais territórios até a dizimação de populações inteiras. Por isso, é interessante levantar a percepção dos indígenas sobre o respeito ou não aos ordenamentos jurídicos estabelecidos sobre a questão dos indígenas no Brasil. Um dos entrevistados Kaingang ao ser questionado se acreditava que os direitos dos Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* estavam sendo respeitados, respondeu positivamente, conforme segue: “Olha, estão sendo respeitados. Porque a gente fala que hoje estamos sendo respeitados, pois estamos mais fora (da aldeia), mais misturados com os brancos, então somos mais respeitados. Somos respeitados sim” (E7, 2018, p. 03).

A ênfase final da fala do interlocutor indígena em questão evidencia o forte protagonismo empreendido não só pelas lideranças, mas pelos Kaingang de maneira geral que tendem em seus discursos a se apresentarem como agentes, sujeitos dos eventos aos quais estão atrelados. Percebe-se na fala da liderança da *Pó Mág* a percepção de que o respeito aos direitos indígenas tem como base ao maior inserção dos mesmos em meio à sociedade não indígena, evidenciando um possível caráter relacional da construção do direito indígena. Por fim, ao afirmar terem seus direitos respeitados, o cacique ainda reitera a condição dos indígenas enquanto cidadãos (E7, 2018).

A prática e a possibilidade do exercício da cidadania entre povos indígenas estão profundamente relacionados ao direito a terra. Conforme descreve Brandão (1986), os povos indígenas ao perderem seus territórios e consequentemente sua autonomia a partir da relação com os não indígenas, acabam sofrendo uma degenerescência de sua organização social. Para o autor, o resultado desse processo é a perda da auto percepção dos indígenas enquanto protagonistas, pois para a possibilidade de existência do sujeito de direito, deve haver ordem social. Além disso, a existência de um espaço próprio, dotado de significados simbólicos e sociais e que proporcione condições materiais de sobrevivência, a exemplo da Terra Indígena *Pó Mág*, é indispensável para a preservação da ordem social de um povo indígena.

Como discutido anteriormente, as relações de parentesco, as dinâmicas de liderança, a reprodução dos saberes tradicionais e a espacialidade são complexos sistemas de organização da vida coletiva interna de uma sociedade indígena e estão fortemente inter-relacionados. Conforme indicam Fernandez e Piovezana (2015), a articulação entre política e a cosmologia esta na base da perspectiva Kaingang sobre seus direitos territoriais.

Para Brandão (1986), esses sistemas de organização são sustentados por conjuntos de significados culturais atrelados às explicações e interpretações a respeito da ordem das relações interpessoais e da cosmologia. São apanhados de regras que estão consagradas dentro do grupo e orientam a conduta, regulamentam os casamentos, definem os sujeitos e possibilitam as relações de direitos e deveres

e o funcionamento da vida social. Esse sistema de organização faz com que a aldeia (o espaço local), seja considerada um espaço vital para os povos indígenas.

Desse modo, podem-se apontar paralelos entre as lutas dos povos indígenas Kaingang e a dos povos remanescentes de quilombos conforme descritos por Santos (2010), que almejam a titulação de suas terras e de sua auto identificação conforme prevê a legislação federal (BRASIL, 2003), do mesmo modo que se percebem não mais como detentores de uma postura passiva, mas sim como agentes transformadores do seu lugar através da luta por suas demandas por educação, moradia e saúde além de fomentar suas memórias coletivas com o intuito de promover a luta por suas terras.

Conforme referido, a Terra Indígena *Pó Mág* se localiza em uma área de 14 hectares cedida aos Kaingang como parte das medidas compensatórias das obras de duplicação da BR-386. No entanto, os estudos antropológicos que originaram as medidas compensatórias (GONÇALVES, 2008; ALMEIDA; FERNANDES, 2010) levantavam a necessidade de distribuição de 17 hectares por comunidade⁴⁸. Tendo conhecimento dessa discrepância, a comunidade a partir de suas lideranças almejou junto ao DNIT a anexação da área vizinha à terra indígena, completando as dimensões previstas pelas medidas compensatórias.

Uma área maior possibilitaria uma melhor qualidade de vida e a vivência plena de sua cultura, além de possibilitar a prática de uma agricultura de subsistência, visto que o espaço almejado se trata de uma área próxima às margens da rodovia BR-386, de relevo levemente ondulado, contrastando com a área da *Pó Mág*, formada por aclives e morros. Esse caráter improdutivo da área foi destacado pela gestora de saúde de Tabaí, que apontou não compreender o porquê da compra daquele espaço para abrigar uma terra indígena, visto que havia estudos indicando a impossibilidade de agricultura no local (DIÁRIO, 23/02/2018).

O interesse pela área vizinha, além dos motivos já elencados, se dá em virtude da presença de um sítio arqueológico no local (DIÁRIO, 14/07/2017),

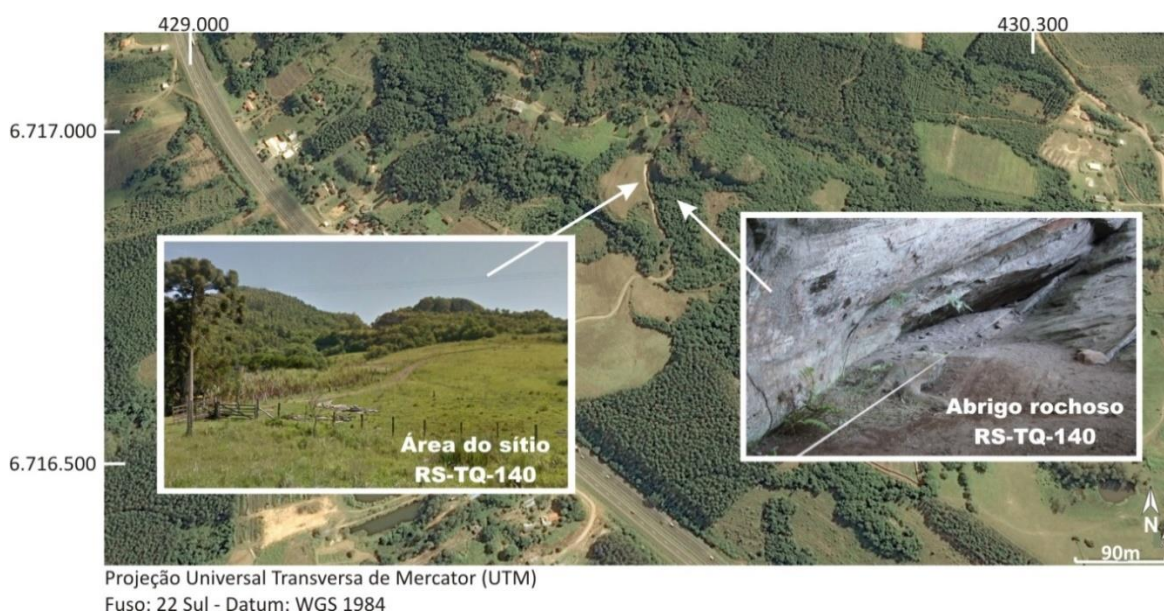
⁴⁸ Os 14 hectares que formam a Terra Indígena *Pó Mág* são originalmente a medida compensatória destinada à Terra Indígena *Foxá*, sendo a primeira um desdobramento da segunda comunidade, conforme já apresentado.

possível de ser observado no etnomapa da Figura 6 (Vestígios arqueológicos). O proprietário da área, vizinho da Terra Indígena *Pó Mág* aponta as características do local, conforme se apresenta a seguir:

O lugar tá ali em cima, é uma pedra... é muito bonito o negócio ali. Então pra gente que não entende aquilo ali, os antepassados como diz o outro. Diz que os índios moravam ali de baixo, tinha uma oca de pedra. É muito lindo lá o negócio e ali eles acharam um [incompreensível] É muito bonito aquele negócio ali. E ali eles acharam um fundamento. Acharam que poderia ter alguma coisa importante ali e eles acharam. Só que eles não disseram pra gente o que acharam né. Assim, coisas, pedaços de coisa né (E2, 2018, p. 01-02).

O sítio arqueológico em questão foi documentado como RS-TQ-140 (Figura 9) por Rosa (2009) em meios aos trabalhos de levantamento arqueológico necessário para as obras de duplicação da rodovia BR-386. Porém, o mesmo local já havia sido catalogado como RS-TQ-10 por Ribeiro *et. al.* (1989). O espaço, conforme já descrito, se localiza em uma área levemente ondulada, com pouca vegetação e de solo arenoso. Nele, em um espaço de 20x10x8m, estão registradas petróglifos, inscrições rupestres e a presença de material lítico e faunístico em superfície (KREUTZ, 2016).

Figura 9 - Vista aérea do sítio arqueológico RS-TQ-140, localizado ao lado da Terra Indígena *Pó Mág*.



Fonte: KREUTZ (2016, p. 97).

Apesar de o sítio arqueológico, pelos estudos do Setor de Arqueologia da UNIVATES, estar inicialmente associado às populações de caçadores-coletores e não aos Proto-Jê, há entre a comunidade Kaingang da *Pó Mág* a ideia de relação entre a “Pedra Grande” presente nas histórias dos mais velhos e o abrigo rochoso, parte da área do sítio arqueológico, o que contribui para a reivindicação da área (DIÁRIO, 16/01/17). Porém, as reivindicações dos povos indígenas, baseadas em suas memórias coletivas encontram obstáculos na retórica do não indígena que só compreende algo como real quando não documentado em fontes escritas. A memória, conforme aponta Pollak (1992), não se refere unicamente à vida física de um indivíduo, pois pode ser construída em parte a partir da herança mnemônica das gerações anteriores. Além disso, a memória sofre flutuações de acordo com o momento em que ela se expressa, o que demonstra que a memória é um fenômeno construído.

Logo, os não indígenas não legitimam as demandas indígenas, embasadas em suas memórias coletivas constituídas no seio dos grupos e repassadas através da oralidade e reconhecidas pelos instrumentos jurídicos dos próprios não indígenas. No entanto, é uma categoria de vital importância para os indígenas, pois, segundo já abordou-se, a memória relacionasse com a construção dos espaços enquanto lugar, esta também fortemente associado às concepções de identidade.

Conforme apresenta Munduruku (2012), os povos indígenas não regidas pelo desejo individualista, priorizando os anseios coletivos sobre o individual, possibilitando a existência de uma memória social que é passada de geração em geração a partir de um modelo de educação baseado no aprendizado junto ao grupo, em seu cotidiano. A identidade organiza-se de modo a concretizar e atualizar a memória social, construindo-se a partir das relações intersubjetivas (VELHO, 1994 *apud* MUNDURUKU, 2012).

A dificuldade do não indígena em reconhecer o caráter fundamental da memória entre os povos indígenas impossibilita a reivindicação Kaingang pela área do sítio arqueológico. Como relata o atual cacique da *Pó Mág*, mudanças no governo federal fizeram o ímpeto pela área sessar, conforme segue: “Depois que eu me tornei cacique a gente já tava pensando entrar ali em roda, se é dos indígenas

nós tem que entrar em roda. Só que como está mudando os cabeças lá de cima, a gente parou né [...]” (E1, 2018, p. 07).

O proprietário da área onde localiza-se o sítio arqueológico, quando perguntado a respeito, informou que jamais recebeu qualquer informação por parte do DNIT a respeito da compra e transferência do espaço para os Kaingang (E2, 2018). No entanto, segundo uma das lideranças, a questão da anexação de mais um área de terra para *Pó Mág* já era uma demanda do ex cacique Francisco *Rokàg*, juntamente com outros quesitos das medidas compensatórias ainda não realizados, como a construção de um centro cultural e a aquisição de um veículo para a comunidade, algo já discutido em trabalho anterior (BUSOLLI, 2015). Para resolver essa questão, houve um acordo entre as Terras Indígenas *Pó Mág* e *Foxá*, conforme segue:

[...] O cacique Francisco tinha acertado com o cacique de Lajeado, que daí o centro cultural vinha pra cá, aqui pra cá né e nós vamos ganhar um caminhão baú que... nós ia vender e comprar sete carros pequenos, um pra cada aldeia né. Só que o cacique Gregório e o Francisco acertaram entre eles né, e outros cacique lá na FUNAI, em Porto Alegre. Daí entraram em acordo, mas parece que tinha uns... uns pedaço de terra que eles iam comprar né, lá pra Lajeado. Daí um pedaço de terra ia ficar em Lajeado e o caminhão baú que ia vender pra comprar os sete carros pequenos né, ia vir pra cá e o centro cultural né. A gente participou junto com eles também né. Eles fizeram um documento, dentro da procuradoria com vários caciques. Daí a gente participou junto com eles. A gente fez acordo daí tem direito (E1, 2018, p. 09).

O relato contribui para demonstrar as relações de proximidade entre as comunidades Kaingang localizadas em áreas das bacias hidrográficas dos rios Taquari-Antas, Sinos, Caí e Lago Guaíba. Já a contemplação do restante de terra (três hectares) definido nas medidas compensatórias para a *Pó Mág*, entretanto, segue indefinida.

Como se percebe, há uma forte relação entre o exercício da cidadania por parte dos povos indígenas e a posse da terra em seus tradicionais territórios. A área da Terra Indígena *Pó Mág* se constitui enquanto espaço de memória e de significados do grupo, para além daqueles construídos a partir da espacialidade própria que permite ao local uma dimensão enquanto lugar. Porém, a área é insuficiente para a garantia de sua subsistência, o que faz com exista essa demanda

por ampliá-la, amparada no que havia sido proposto nas medidas compensatórias relacionadas às obras de duplicação da BR-386. Assim, o exercício da cidadania por parte dos Kaingang demanda também de sua atuação junto aos órgãos responsáveis em prol da proteção e garantias de seus direitos.

5.4 A agência indígena na luta pelo respeito aos seus direitos e sua contribuição para novos modelos de cidadania

Conforme aponta Munduruku (2012), a Constituição Federal de 1988 representa a inauguração de uma nova política indigenista no Brasil, que só fora possível em virtude da participação das organizações sociais indígenas e que proporcionou o fim de uma abordagem eurocêntrica das culturas indígenas, até então percebidas como inferiores e sujeitas ao desaparecimento. O direito dos povos indígenas é tratado pela Constituição Federal de 1988 de maneira transversal e transferindo da ideia de incapacidade civil para a de reconhecimento da diversidade cultural a necessidade de proteção jurídica especial aos povos indígenas sem prejuízo a sua condição de cidadãos brasileiros.

No entanto, há uma clara noção no senso comum da sociedade nacional não indígena de que a cidadania dos povos indígenas está alicerçada em privilégios, não em direitos. Essa percepção pode ser visualizada a partir das falas da população geral ou mesmo de agentes públicos, como pode ser observado na fala de um vereador do município de Tabaí registrada na ata de reunião da sessão ordinária do dia 20 de julho de 2016 da Câmara de Vereadores. Em um fragmento da referida ata consta o seguinte:

[...] ano passado na BR-386 em frente aos Índios, ocorreu um acidente, uma carreta infelizmente perdeu uma roda e acabou atropelando e vitimando duas crianças Indígenas. [...] um mês está lá a lombada eletrônica a sessenta quilômetros por hora. [...] porque os Índios têm mais direitos [...] todo o ser humano tem direito a segurança independente de raça ou cor. [...] nós não temos direitos, pois os Índios em trinta dias receberam a lombada eletrônica (TABAÍ, 2016b, p.02).⁴⁹

⁴⁹ A fala do vereador faz referência a um fato ocorrido em 2015 na Terra Indígena *Jamã Tỹ Tãnh*, em Estrela. O acidente, que vitimou três crianças Kaingang da comunidade gerou repercussão nacional, conforme observado em matérias jornalísticas da época (SCIREA, 2015; CRIANÇAS, 2015).

Perceber a obtenção por parte dos Kaingang de medidas de segurança no trânsito garantidas a todo cidadão brasileiro como um privilégio por parte dos indígenas demonstra o viés pelo qual se apresenta a estrutura daquilo que Bordieu (1996 *apud* PEREIRA; CATANI, 2002) denomina de espaço simbólico da sociedade nacional em relação aos povos indígenas. Esse espaço simbólico é um conjunto de práticas e preferências que constituem os signos que promovem o reconhecimento das posições dos agentes sociais em meio a estrutura das relações de poder, dominadas por aqueles que detêm o capital simbólico, como prestígio, fama ou o poder de fala de um representante eleito, como no caso, que possuem o poder de impor as visões do mundo social (PEREIRA; CATANI, 2002). O autor da fala, portanto, demonstra não reconhecer, talvez por interesses próprios, ou desconhecer o histórico de espoliação pelos quais passaram os povos indígenas ao longo dos séculos e que somente passou a ser revista com a agência indígena em prol de seus direitos.

De acordo com Cunha (2012), a posição jurídica diferenciada dos povos indígenas em meio à sociedade nacional não pode ser pensada a partir de viés de acesso à privilégios, mas sim, de direitos históricos sobre a terra, essenciais para sua defesa e para o acesso a cidadania. Direitos esses, constantemente desrespeitados pelo Estado e pelos não indígenas, que muitas vezes, com o objetivo de negar os direitos indígenas, opta pelo não reconhecimento de suas identidades, conforme já discutido em relação aos povos indígenas que vivem em áreas de contexto urbano, ou invisibilizando sua presença.

Em Tabaí, esse processo de invisibilização pode ser percebido na fala dos entrevistados quando afirmam não existirem índios na região antes da instalação da Terra Indígena *Pó Mag* (E2, 2018; E3, 2018; E5, 2018). No entanto, percebeu-se algumas contradições em suas falas, conforme apresenta um dos entrevistados ao ser questionado sobre essa presença indígena pretérita, conforme segue:

Não, não, não. Faz poucos anos que eles liberaram isso aí. Que o governo comprou essa área de terra pra eles, por causa da estrada ali né. Mas nunca teve índio nenhum aí. Há muitos anos andavam uns por aí, explorando se tinha algum, algum... essas coisas. Mas lá naquele lugar mesmo nunca tinha (E2, 2018, p. 02).

Quanto a luta dos indígenas pelo respeito aos seus direitos, observou-se a atuação destes junto ao MPF para a resolução dos embates com as diferentes esferas do poder público, uma vez que o artigo 22 da Constituição Federal (BRASIL, 1988) determina a competência única e exclusiva da União em legislar sobre questões relacionadas a essas populações. Os Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* veem no MPF uma ferramenta para alcançar suas demandas, como já visto em relação às questões de educação e saúde. Ao acessar o Inquérito Civil nº 1.29.000.002074/2014-11 (BRASIL, 2014), entra-se em contato com a luta da comunidade pela regulamentação do acesso à água potável, já descrito, em parte, em trabalho anterior (BUSOLLI, 2015).

No primeiro semestre de 2014, logo após a instalação da comunidade, as lideranças da *Pó Mág*, à época o cacique Francisco *Rokàg*, Tomé *Fongue* e Dona Loures Carvalho, solicitam ao MPF a instalação de um poço artesiano no local, visto que o poço utilizado pelos antigos proprietários não era mais funcional e que a nascente de água ali existente era insuficiente para abastecer toda a comunidade. Em resposta as manifestações das lideranças Kaingang da *Pó Mág*, o MPF a partir de despacho de novembro de 2014 (BRASIL, 2014), solicita à SESAI para que seja instalado um poço artesiano na comunidade.

Novamente em relação ao abastecimento, em ofício de outubro de 2015 o MPF solicita ao diretor do Departamento de Pesca, Agricultura, Quilombolas e Indígenas da Secretaria do Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo (SDR) e ao coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena da SESAI, informações sobre os andamentos da instalação do poço artesiano na Terra Indígena *Pó Mág* (BRASIL, 2014). Em nota técnica de novembro de 2015, a SESAI informa o MPF de que o projeto hidrológico para a instalação do poço artesiano na *Pó Mág* foi concluído e está em fase de orçamento. Informa ainda que, para o consumo da água do poço artesiano, será necessária a instalação de um filtro e de um pré-filtro, o que encarecerá a obra e que o abastecimento à comunidade continua a ocorrer de maneira semanal através de caminhão pipa do Setor de Saneamento de Porto Alegre.

Em fevereiro de 2016, a SDR informou o MPF que iniciou o processo de obtenção junto a Secretária do Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (SEMA) a

outorga para a perfuração do poço artesiano na comunidade. Em novembro de 2016, a SDR quando solicitada pelo MPF a esclarecer a demora em realizar a perfuração do poço artesiano, informou que o processo é do Departamento de Infraestrutura Rural, Irrigação e Uso Múltiplos das Águas (DIFRA). Em contato com a DIFRA, o MPF obteve a resposta de que cabia ao município de Tabaí entrar em contato com o proprietário, ou seja, a União, e solicitar o licenciamento ambiental que posteriormente deve ser encaminhado pela prefeitura à SDR (BRASIL, 2014).

No entanto, passou-se quase um ano até que em outubro de 2017 a Prefeitura Municipal de Tabaí apresenta-se um orçamento para a realização da obra, no valor de 60 mil reais. Em maio de 2018, a administração local apresentou outros valores, conforme segue: “O valor previsto para a perfuração foi de R\$ 20.000 (vinte mil reais) sendo que será aplicado um valor de R\$ 10.000 (dez mil reais) no Plano de Aplicação de Recursos Estaduais para a Saúde Indígena [...]” (BRASIL, 2014, p. 174). Como visto, o desencontro de valores e de informações – como a discussão na Câmara de Vereadores sobre o projeto de construção do poço artesiano que não esta registrada nas atas -, sem maiores explicações indica um possível desinteresse do poder público de Tabaí em relação à comunidade da Terra Indígena da *Pó Mág*.

Naquele mesmo mês, o cacique André *Fongue* e o vice cacique Tomé *Fongue* estiveram presentes na sede do MPF em Porto Alegre para buscar uma resolução do problema, uma vez que a situação, devido a certa morosidade por parte das administrações de Tabaí, se arrasta desde o ano de 2014, fora o fato de que o abastecimento de água através do caminhão pipa, que deveria ocorrer semanalmente, ocorre algumas vezes quinzenalmente, deixando a comunidade sem água (BRASIL, 2014). Em outubro de 2018, no entanto, já havia um mês que não ocorria o abastecimento de água, e a comunidade estava dependendo do auxílio dos vizinhos não indígenas (DIÁRIO, 19/10/2018).

Em outra frente, o cacique Francisco *Rokàg* solicitou junto a FUNAI de Passo Fundo a obtenção por parte da Terra Indígena *Pó Mág* de casas emergenciais fornecidas pelo órgão para áreas indígenas não demarcadas. Em resposta, o órgão indigenista afirmou que não poderia atender a solicitação da comunidade na integra e que entregaria dois *kits* para a construção de casas de madeira de vinte metros quadrados. Conforme termo de declarações de março de

2015, o cacique Francisco *Rokàg* apontou que caso o problema não fosse solucionado, os membros da comunidade iriam se instalar nas margens da rodovia e que: “[...] não gostaria que algo assim acontecesse, pois a comunidade tem lutado muito para conseguir seus direitos e isso seria um retrocesso” [...] (BRASIL, 2014, p. 49). No entanto, como se levantou, tal solicitação jamais fora atendida pela FUNAI e as casas construídas na área após a instalação da *Pó Mág* foram todas construídas com recursos da própria comunidade, que pleiteia a construção de casas junto ao programa federal “Minha Casa, Minha Vida” (DIÁRIO, 25/08/2017).

Segundo Prestes (2018), as dificuldades enfrentadas pela comunidade da Terra Indígena *Pó Mág*, principalmente à que diz respeito ao acesso à água potável: “[...]evidenciam formas de privação de liberdade que impactam em outros direitos básicos, como saúde e educação” (PRESTES, 2018, p. 103). Mesmo com a persistência da comunidade em solucionar suas demandas junto aos órgãos públicos serem muitas vezes infrutíferas, demonstra a ação de sujeitos, conhecedores de seus direitos e ávidos por exercerem sua cidadania. Dessa forma, os Kaingang demonstram ao restante da população nacional, a partir da série de conquistas obtidas pelos povos indígenas a partir de sua organização enquanto movimento, que somente com a participação política e o uso dos meios legais de ação é que uma sociedade pode avançar.

Além do mais, os Kaingang, assim como outros povos indígenas, podem contribuir para a prática e consolidação de outras formas de relação com os espaços, que privilegia a preservação e o caráter simbólico do meio, fomentando, portanto, sua valorização e importância. A Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988) estabelece o direito de todos ao ambiente equilibrado que proporcione qualidade de vida sendo tarefa do poder público e da coletividade a preservação para as futuras gerações. Desse modo, o direito ao meio ambiente pode ser interpretado como um direito fundamental, pois esta relacionada ao direito a vida (TURATTI, 2010).

Conforme aponta Turatti (2010), uma vez que os organismos internacionais e os Estados não vêm conseguindo frear o avanço da degradação ambiental cabe à sociedade civil organizada a formulação de uma cidadania capaz de promover o acesso ao direito ao ambiente, formulando uma espécie de cidadania ambiental. O

contexto histórico atual permite a inclusão de questões ambientais no conceito de cidadania, de modo que o novo cidadão passe a repensar sua relação com o meio e propor ações que objetivem sua proteção.

Podem ser levantadas aproximações epistemológicas entre aquilo caracterizado como cidadania ambiental e a ideia indígena de *buen vivir* que propõe o reconhecimento da natureza como sujeito de direitos que, segundo Prestes (2018), passa a estar presente no debate a partir da elaboração de constituições pelo continente americano que buscam o restabelecimento de um equilíbrio ambiental ao reconhecerem a cosmovisão dos povos indígenas. Assim: “[...] Essa visão holística, positivada a partir do Novo Constitucionalismo, propõe refletir a possibilidade de outros modos de vida e é uma alternativa ao padrão hegemônico de desenvolvimento” (PRESTES, 2018, p. 221).

O surgimento de uma cidadania ambiental, conforme exposto, depende de uma mudança de postura da população que deve passar a propor ações para a construção de um ambiente saudável e não relegar tal tarefa apenas ao Estado. Assim, criando as condições necessárias para o surgimento de uma cidadania ambiental balizada em uma cidadania participativa. Exemplos disso podem ser visualizados entre os Kaingang das áreas localizadas nas bacias hidrográficas dos rios Taquari-Antas, Sinos, Caí e Lago Guaíba, conforme apresentado pela demanda das lideranças da *Pó Mág* em reflorestar com árvores nativas a área da terra indígena e a recuperação e preservação de uma fonte de água na Terra Indígena *Foxá* (CHAVES, 2018).

Como apresentado, as categorias de identidade e alteridade, construídas a partir da relação com o outro e baseadas em um arcabouço de significações e memórias, são de caráter fundamental para o acesso e exercício por parte dos indígenas de direitos e de sua cidadania. Estes por sua vez, frutos da intensa luta dos povos indígenas, sejam elas em seu caráter étnico ou através do movimento indígena organizado, que vem alcançando conquistas e sobrepondo-se ao espaço simbólico do não indígena que tende a invisibilizar sua presença. De tal modo, conforme indica Sahlins (1997a), não devemos subestimar a força dos povos indígenas em se integrar culturalmente ao sistema mundial sem deixar de possuírem alteridade no que diz respeito à sua identidade. Os Kaingang, dessa forma,

apresentam-se como agentes nesse processo e podem muito ensinar à sociedade nacional sobre o exercício da cidadania e da construção de uma relação de respeito para com o meio.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O contexto espacial em que se encontra a Terra Indígena *Pó Mág* é apropriado pelos Kaingang que constroem sua territorialidade a partir do meio em que vivem. Essa condição pode ser ilustrada a partir do nome da terra indígena, “Pedra Grande”, que como apresentado faz referência às formações de relevo encontradas na porção sul da Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas, mas também a partir de outros elementos como a territorialidade, as movimentações e a espacialidade do grupo.

Buscando compreender essas dinâmicas relacionadas aos Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág*, foram levantados alguns questionamentos ligados à construção dessa territorialidade no espaço local da área indígena e qual a relação dos Kaingang com os seus tradicionais territórios, sua espacialidade, movimentações e o uso dos espaços. Também se propôs a compreensão das dinâmicas de liderança internas da comunidade e de possíveis ressignificações de elementos empreendidas pelos Kaingang da *Pó Mág*, além da condição em que se operacionaliza as relações da comunidade com elementos não humanos e com a sociedade não indígena.

Entre as hipóteses levantadas, pode-se confirmar que a construção da territorialidade dos povos indígenas em meio ao processo de retorno a seus tradicionais territórios a partir dos elementos próprios do espaço local das terras indígenas. O que também se operacionaliza a partir de suas demandas por acesso a direitos básicos conforme observado quando se discutiu a busca por uma educação, que levem em consideração sua cultura e especificidades, disponibilizadas dentro da

área das terras indígenas, assim como as demandas relacionadas ao acesso à moradias apropriadas e ao aumento do espaço físico da área, fundamental para o bem estar da comunidade. Essa questão se torna presente quando se analisa a demanda por uma saúde que leve em consideração seus conhecimentos tradicionais, ligado ao uso dos remédios do mato, e que, portanto, deve estar associada aos *kujã* e aos mais velhos da comunidade.

Ainda levantou-se a hipótese da utilização dos espaços por parte dos Kaingang como elemento próprio de sua cultura. Desse modo, constatou-se que em seus territórios, os Kaingang reproduzem a dinamicidade espacial própria do grupo, assim como a estrutura política, ressignificando elementos quando necessário, ao mesmo tempo em que empregam a relação com o não humano, em suas diferentes configurações (o meio, os animais, os espíritos) e com o humano, representado por suas relações com o não indígena.

Conforme discutido, essa territorialidade se trata de uma construção histórica uma vez que os registros arqueológicos, a documentação e os registros etnográficos comprovam a longa duração do estabelecimento, das movimentações, e do emprego de uma organização social e espacial própria dos Kaingang em áreas da Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas, baseada em uma espacialidade própria do grupo que se apresenta a partir da dualidade *emã* (aldeias fixas) e *wãre* (acampamentos provisórios). Dessa maneira, essas áreas se configuram como espaço de territorialidade Kaingang, por perceberem-na a partir de um caráter subjetivo e simbólico que se constrói em meio à prática de sua cultura, exemplificada por suas dinâmicas de movimentação pelo território, o que lhes serve de referência para a vivência de sua territorialidade.

Categorias como território e territorialidade possuem uma multiplicidade e complexidade de significados, que devem ser discutidos para a compreensão de um grupo étnico a partir de sua perspectiva subjetiva, simbólica e relacional. A análise dessas categorias, como é o caso dos indígenas Kaingang, deve levar em consideração a cosmografia, os saberes ambientais, ideológicos e a identidade coletiva produzida a partir do processo histórico. A partir disso, pode se pensar outras questões como a memória coletiva da ocupação do espaço, representada pela lembrança do grupo de que a área da Terra Indígena *Pó Mág* se origina a partir

de um antigo *wãre*, acampamento provisório para os Kaingang que se deslocavam em direção a Porto Alegre.

O espaço, em suas diferentes dimensões, é uma construção humana a partir da interação entre a sociedade e o meio físico, das relações de produção e de reprodução do modo de vida dos grupos alicerçados em seus aspectos históricos e culturais, que entre os Kaingang se reproduz a partir das suas relações de reciprocidade com as outras terras indígenas pela busca da subsistência a partir da venda do tradicional artesanato, baseado na mobilidade do grupo sobre seus territórios. Na atualidade, essa mobilidade Kaingang se apropria de espaços que originalmente se apresentaram de maneira distinta, como as rodovias, que enquanto frentes pioneiras tanto pressionaram os territórios indígenas. No entanto, hoje também se configuram como meios utilizados pelos Kaingang em sua lógica de mobilidade sobre seus tradicionais territórios.

Essas movimentações estão relacionadas à obtenção de matérias-primas para a confecção do artesanato, ao comércio e às relações entre parentes gerando uma rede de proximidade entre as terras indígenas oriundas do processo de retorno Kaingang aos seus tradicionais territórios localizadas em áreas das bacias hidrográficas dos rios Taquari-Antas, Sinos, Caí e Lago Guaíba e as terras indígenas localizadas no norte do estado do Rio Grande do Sul. Algumas dessas dinâmicas também dizem respeito às questões políticas ou ligadas ao acesso aos conhecimentos tradicionais da medicina Kaingang, conforme apurou-se.

Por outro lado, constatou-se que o espaço local da Terra Indígena *Pó Mág* é dotado de uma espacialidade e de dinâmicas próprias, que a aproximam de um espaço enquanto lugar, repleto de significações e do sentimento de pertencimento. Essa espacialidade se constitui a partir de elementos que podem ser divididos em dois grupos, relacionados ao mundo humano e ao não humano, que possuem natureza não assimétrica, pois há a compreensão entre os Kaingang de que humanos, animais, plantas e espíritos possuem subjetividade e atributos de humanidade.

As relações com o não humano na Terra Indígena *Pó Mág* podem ser ilustradas a partir de sua relação com os espíritos, com os remédios do mato e de suas iniciativas de transformação do espaço, como a de substituição das plantações

de espécies predadoras por árvores frutíferas, o que pode ser descrito como exemplo de recuperação ambiental. As relações humanas por sua vez, podem ser ilustradas a partir do uso dos espaços internos da terra indígena e das relações com a sociedade não indígena envolvente.

Nesse âmbito, espaços como a escola e a igreja cumprem duplo papel, pois são pensados a partir da lógica própria do grupo, constituindo-se como meios de apropriação de elementos não indígenas, o que contribui para formação de políticas de aliança. A presença desses elementos na comunidade, conforme exposto, está relacionado à construção de relações com o não indígena ao mesmo tempo em que se articula com a cultura Kaingang, uma vez que estes espaços são ressignificados, recebendo uma perspectiva própria do grupo, pensada a partir da lógica do lugar.

Essas relações com o não indígena promovem a afirmação da identidade Kaingang entre a comunidade da Terra Indígena *Pó Mág*, através do exercício da alteridade, o que possibilita a consciência si e de existência de realidades opostas às quais se relaciona historicamente. Além do mais, conforme se discutiu, o exercício da identidade está profundamente ligado à possibilidade do exercício de cidadania, que entre os indígenas só se faz presente a partir da posse da terra de seus tradicionais territórios, o que demanda a atuação junto aos órgãos responsáveis, seja a partir do protagonismo de suas lideranças ou do movimento indígena organizado.

A Terra Indígena *Pó Mág*, neste sentido, representa um modelo de luta, pois desde sua fundação, a comunidade e suas lideranças, vêm se empenhando em várias frentes, que vão desde o aumento do espaço físico da aldeia, à instalação de uma escola indígena e à garantia do abastecimento de água potável. Muitas das demandas da comunidade ainda não foram alcançadas, mas o protagonismo Kaingang da comunidade da Terra Indígena *Pó Mág* apresenta-os como agentes de sua territorialidade baseados em suas dinâmicas espaciais, políticas, culturais, de respeito para com o meio e de luta por seus direitos.

REFERÊNCIAS

Documentais

ACERVO Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas. Lajeado-RS: UNIVATES. 05/11/2013 a 28/02/2015.

ACERVO Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas. Lajeado-RS: UNIVATES. 01/03/2015 a 04/11/2016.

ACERVO Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado-RS: UNIVATES. 05/11/2016 a 28/02/2017.

ACERVO Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS: UNIVATES. 01/03/2017 a 14/02/2018.

ACERVO Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projetos de Pesquisas Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS: UNIVATES. 15/02/2018 a atualidade.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de; FERNANDES, Ricardo Cid (org.). **Programa de apoio às comunidades Kaingangs** – Plano básico ambiental das obras de duplicação da Rodovia BR-386 – segmento 350,8 – Km 386,0, com 35,2 km de extensão. MRS Estudos Ambientais LTDA: 2010.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em: 25 ago. 2017.

_____. Decreto Presidencial 4.887/2003 de 20 de nov. de 2003. In: **Diário Oficial da União**, Edição nº 227, de 21 de nov. de 2003. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 05 jan. 2018.

_____. Ministério Público Federal no Rio Grande do Sul. **Inquérito Civil n. 1.29.000.002074/2014-11**. Porto Alegre-RS, 2014.

DIÁRIO de Campo de 08/01/2014. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 11 de set. 2014. 4 p.

DIÁRIO de Campo de 11/09/2014. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 11 de set. 2014. 2 p.

DIÁRIO de Campo de 28/10/2014. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 28 de out. 2014. 3 p.

DIÁRIO de Campo de 28/04/2015. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas. Lajeado-RS. UNIVATES. 28 de mai. 2015. 4 p.

DIÁRIO de Campo de 12/08/2015. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas. Lajeado-RS. UNIVATES. 12 de ago. 2015. 2 p.

DIÁRIO de Campo de 22/09/2016. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da Bacia Hidrográfica do Taquari –Antas. Lajeado-RS. UNIVATES. 22 de set. 2016. 3 p.

DIÁRIO de Campo de 25/10/2016. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas. Lajeado-RS. UNIVATES. 25 de out. 2016. 5 p.

DIÁRIO de Campo de 16/01/2017. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado-RS. UNIVATES. 16 de jan. 2017. 5 p.

DIÁRIO de Campo de 21/02/2017. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado-RS. UNIVATES. 21 de fev. 2017. 3 p.

DIÁRIO de Campo de 06/06/2017. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 06 de jun. 2017. 3 p.

DIÁRIO de Campo de 14/07/2017. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 14 de jul. 2017. 4 p.

DIÁRIO de Campo de 25/08/2017. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 25 de ago. 2017. 4 p.

DIÁRIO de Campo de 02/09/2017. **Pesquisa na Terra Indígena *Topê Pên* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 02 de set. 2017. 5 p.

DIÁRIO de Campo de 08/09/2017. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 08 de set. 2017. 2 p.

DIÁRIO de Campo de 27/10/2017. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 27 de out. 2017. 4 p.

DIÁRIO de Campo de 14/12/2017. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 14 de dez. 2017. 3 p.

DIÁRIO de Campo de 19/01/2018. **Pesquisa na Terra Indígena *Topê Pên* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 19 de jan. 2018. 6 p.

DIÁRIO de Campo de 09/02/2018. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. UNIVATES. 09 de fev. 2018. 3 p.

DIÁRIO de Campo de 23/02/2018. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 23 de fev. 2018. 2 p.

DIÁRIO de Campo de 08/03/2018. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 08 de mar. 2018. 3 p.

DIÁRIO de Campo de 23/03/2018. **Visita dos Kaingang da *Foxá* à Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 23 de mar. 2018. 3 p.

DIÁRIO de Campo de 05/04/2018. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 05 de abr. 2018. 2 p.

DIÁRIO de Campo de 07/04/2018. **Pesquisa durante a realização do *Kikikoi* na Terra Indígena *Foxá*.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 07 de abr. 2018. 7 p.

DIÁRIO de Campo de 04/05/2018. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 04 de mai. 2018. 2 p.

DIÁRIO de Campo de 24/05/2018. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 24 de mai. 2018. 1 p.

DIÁRIO de Campo de 06/06/2018. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 06 de jun. 2018. 4 p.

DIÁRIO de Campo de 16/06/2018. **Pesquisa na Terra Indígena *Topê Pên* em Porto Alegre.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 16 de jun. 2018. 6 p.

DIÁRIO de Campo de 13/07/2018. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 13 de jul. 2018. 2 p.

DIÁRIO de Campo de 06/09/2018. **Pesquisa na Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 06 de set. 2018. 3 p.

DIÁRIO de Campo de 19/10/2018. **Visita dos Kaingang da *Pó Mág* à Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e

Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS. Lajeado-RS. UNIVATES. 19 de out. 2018. 4 p.

E1 – **Entrevistado 1:** depoimento [03 de jan. 2018, 10 p.]. Terra Indígena *Pó Mág*, Tabai/RS. Entrevistadores: Jonathan Busolli, Ernesto Bastos e Emeli Lappe. Tabai (RS): s.e., 2018. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado-RS: UNIVATES. 2018.

E2 – **Entrevistado 2:** depoimento [23 de fev. 2018, 02 p.]. Morador vizinho da Terra Indígena *Pó Mág*, Tabai/RS. Entrevistadores: Jonathan Busolli, Fabiane Prestes, Emeli Lappe e Ernesto Bastos. Tabai (RS): s.e., 2018. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado-RS: UNIVATES. 2018.

E3 – **Entrevistado 3:** depoimento [23 de fev. 2018, 06 p.]. Enfermeira chefe da Secretária de Saúde de Tabai/RS. Entrevistadores: Jonathan Busolli, Fabiane Prestes, Emeli Lappe e Ernesto Bastos. Tabai (RS): s.e., 2018. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado-RS: UNIVATES. 2018.

E4 – **Entrevistado 4:** depoimento [26 de abr. 2018, 09 p.]. Gestora da pasta indígena na 3ª Coordenadoria Estadual de Educação. Entrevistador: Jonathan Busolli. Estrela (RS): s.e., 2018. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado-RS: UNIVATES. 2018.

E5 – **Entrevistado 5:** depoimento [06 de jun. 2018, 03 p.]. Comerciante de Tabai/RS. Entrevistador: Jonathan Busolli. Tabai (RS): s.e., 2018. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado-RS: UNIVATES. 2018.

E6 – **Entrevistado 6:** depoimento [16 de jun. 2018, 02 p.]. Kaingang, ex-morador da Terra Indígena *Pó Mág*, Tabai/RS. Entrevistador: Jonathan Busolli. Porto Alegre (RS): s.e., 2018. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado-RS: UNIVATES. 2018.

E7 – **Entrevistado 7:** depoimento [06 de set. 2018, 03 p.]. Terra Indígena *Pó Mág*, Tabai/RS. Entrevistador: Jonathan Busolli. Tabai (RS): s.e., 2018. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado-RS: UNIVATES. 2018.

E8 – **Entrevistado 8:** depoimento [06 de set. 2018, 04 p.]. Terra Indígena *Pó Mág*, Tabai/RS. Entrevistador: Jonathan Busolli. Tabai (RS): s.e., 2018. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado-RS: UNIVATES. 2018.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010:** Características gerais dos indígenas. Rio de Janeiro-RJ, 2012. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 20 set. 2018.

OIT. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais.** Genebra-SUI: Organização Internacional do Trabalho, 1989. Disponível em: <<http://www.oit.org.br/node/513>>. Acesso em: 28 dez. 2017.

ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.** Organização das Nações Unidas, 2007. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2017.

TABAI. Câmara de Vereadores do Município de Tabai. **Atas das Sessões da Câmara de Vereadores do Município de Tabai**, 2013. Disponível em: <<https://tabai.rs.leg.br/site/plenaria/index/bcid/53/?sessoes-plenarias.html>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

_____. Câmara de Vereadores do Município de Tabai. **Atas das Sessões da Câmara de Vereadores do Município de Tabai**, 2014. Disponível em: <<https://tabai.rs.leg.br/site/plenaria/index/bcid/53/?sessoes-plenarias.html>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

_____. Câmara de Vereadores do Município de Tabai. **Atas das Sessões da Câmara de Vereadores do Município de Tabai**, 2015. Disponível em: <<https://tabai.rs.leg.br/site/plenaria/index/bcid/53/?sessoes-plenarias.html>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

_____. Câmara de Vereadores do Município de Tabai. **Atas das Sessões da Câmara de Vereadores do Município de Tabai**, 2016a. Disponível em: <<https://tabai.rs.leg.br/site/plenaria/index/bcid/53/?sessoes-plenarias.html>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

_____. Câmara de Vereadores do Município de Tabai. **Ata da sessão ordinário de 20 de julho de 2016**, 2016b. Disponível em: <<https://tabai.rs.leg.br/site/plenaria/index/bcid/53/?sessoes-plenarias.html>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

_____. Câmara de Vereadores do Município de Tabai. **Atas das Sessões da Câmara de Vereadores do Município de Tabai**, 2017. Disponível em: <<https://tabai.rs.leg.br/site/plenaria/index/bcid/53/?sessoes-plenarias.html>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

_____. Câmara de Vereadores do Município de Tabai. **Atas das Sessões da Câmara de Vereadores do Município de Tabai**, 2018. Disponível em: <

<https://tabai.rs.leg.br/site/plenaria/index/bcid/53/?sessoes-plenarias.html>>. Acesso em: 18 jun. 2018.

Bibliográficas

ALMEIDA, Carina dos Santos. **Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense**. 2015. 542 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis-SC, 2015.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo**. 2004. 278 f. Tese (doutorado) – Curso de Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2004.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro-RJ: Editora FGV, 2010.

ALVES, Rodrigo Vitorino Souza. Diversidade cultural e o direito à autodeterminação dos povos indígenas. **Revista Jurídica da Presidência**, Brasília-DF, v. 16, n. 110, p. 725-749, out./jan. 2014/2015.

AQUINO, Alexandre Magno. **Ën Ga Vyg ën Tóg “nós conquistamos nossas terras”**: Os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. Brasília-DF. 2008. 214f. Dissertação (mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2008.

ARAÚJO, Gilvan Charles Cerqueira de. A Presença de uma Premissa Categorial: A Espacialidade nos Conceitos-Chave do Pensamento Geográfico. **Geoingá: Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia**, Maringá-PR, v. 05, n. 02, p. 3-26, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Geoinga/article/view/21294>>. Acesso em: 21 jan. 2018.

ARRUDA, Gilmar. Bacias hidrográficas, história ambiental e temporalidades. **Revista de História Regional**, v. 20, n. 02, p. 209-231. 2015. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr/article/view/8061>>. Acesso em: 04 mar. 2018.

BANIWA, Gersen. Os Desafios da Educação Indígena Intercultural no Brasil: Avanços e Limites na Construção de Políticas Públicas. In: BRINGMANN, Sandor, NOTZOLD; Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini (org.). **Etnohistória, História Indígena e Educação: Contribuições ao Debate**. Porto Alegre-RS: Pallotti, 2012.

BARROS, Lucyana Pereira; MAZUREK, Roselis Remor de Souza; BALIERO, Cíntia Pedrina Palheta; AMORA, Piera Brenda Coelho; SZTUTMAN, Marcio. Etnomapeamento como instrumento de apoio à classificação da tipologia florestal nas terras indígenas Uaçá, Galibi e Juminã, no estado do Amapá. In: I Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto - SBSR, 2013, Foz do Iguaçu-PR. **Anais XVI Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto - SBSR**, v. 16, p. 3191-3198, 2013. Disponível em: <<http://marte2.sid.inpe.br/col/dpi.inpe.br/marte2/2013/05.29.01.02.19/doc/p1570.pdf>>. Acesso em: 21 mar. 2018.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: _____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro-RJ: Contra Capa Livraria, 2000. p. 25-67.

BEHLING, Hermann; PILLAR, Valério de Patta; ORLOCI, László; BAUERMANN, Soraia Girardi. Late Quaternary Araucaria forest, grassland (Campos), fire and climate dynamics, studied by highresolution pollen, charcoal and multivariate analysis of the Cambará do Sul core in southern Brazil. **Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology**, n. 203, p. 277-297, 2004.

BITENCOURT, Ana Luisa; KRAUSPENHAR, Patrícia Maria. Possible prehistoric anthropogenic effect on Araucaria angustifolis (Bert.) O. Kuntze expansion during the late holocene. **Revista Brasileira de Paleontologia**. v. 09, n.01, p.109-116, 2006.

BONNEMAISON, Joel. Voyage Autour du Territoire. **l'Espace géographique**, v. 10, n. 04, p. 249-262. 1981.

BORBA, Telêmaco Augusto Enéas Morosini. **Atualidade Indígena**. Curitiba-PR: Imprensa Paranaense, 1908.

BOURDIEU, Pierre. Espaço social e espaço simbólico. In: _____. **Razões práticas: Sobre a teoria da ação**. Campinas-SP: Papirus, 1996. p. 13-34.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia: Construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo-SP: Brasiliense, 1986.

BUSOLLI, Jonathan. **A Terra Indígena Pó Mág, Tabai/RS no Contexto da Reterritorialidade Kaingang em Áreas da Bacia hidrográfica Taquari-Antas**. 2015, 121 f. Monografia (graduação em História) – Curso de Licenciatura em História, Centro Universitário UNIVATES, Lajeado-RS, 2015.

_____. A Terra Indígena Pó Mág, Tabai/RS, no contexto das movimentações de reterritorialidade Kaingang e busca pela garantia dos direitos constitucionais. **Signos**, Lajeado-RS, v. 37, n. 02, p. 249-274, 2016. Disponível em: < <http://univates.br/revistas/index.php/signos/article/view/1093>>. Acesso em 26 nov. 2017.

BRINGMANN, Sandor Fernando. **Índios, Colonos e Fazendeiros: Conflitos Interculturais e Resistência Kaingang nas Terras Altas do Rio Grande do Sul (1829-1860)**. 2010, 217 f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis-SC, 2010.

_____. **Entre os Índios do Sul: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xapacó/SC (1941-1967)**. 2015, 452 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis-SC, 2015.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O Lugar no/do Mundo**. São Paulo-SP: Hucitec, 1996.

CAVALCANTI, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História**, São Paulo-SP, v. 30, n. 01, p. 349–371, jan./jun. 2011.

CHAVES, Carolina. Igreja e índios se unem para recuperar fonte. **A Hora**, Lajeado-RS, 31 jan. 2018.

CHEMIN, Beatris. Francisca. **Manual da UNIVATES para Trabalhos Acadêmicos**. Lajeado-RS: UNIVATES, 2015.

CHRISTILLINO, Cristiano. **Litígios ao sul do Império a Lei de Terras e a consolidação política da Coroa no Rio Grande do Sul (1850-1880)**. Niterói-RJ: 2010. 350 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense. Niterói-RJ, 2010.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Porto-POR: Afrontamento, [1974] 1979.

COLUCCI, Daniele Gregole; SOUTO, Marcos Magno Meira. Espacialidades e territorialidades: conceituação e exemplificações. **Geografias**, Belo Horizonte-MG, v. 07, n. 01, p. 114-127, jan./jun. 2011.

CODEVAT. Conselho de Desenvolvimento do Vale do Taquari. Plano estratégico de desenvolvimento do Vale do Taquari 2015- 2030. Lajeado-RS: Ed. da UNIVATES, 2017. Disponível em: <<http://planejamento.rs.gov.br/upload/arquivos/201710/11104740-plano-valedotaquari.pdf>>. Acesso em: 31 de out. de 2018.

COMIN. Conselho de Missão entre os Povos Indígenas. Entrevistas com os Kaingang de Porto Alegre e São Leopoldo. In. **Caderno da Semana dos Povos Indígenas do COMIN** - Povos Indígenas em Espaços Urbanos. São Leopoldo-RS: Editora Oikos Ltda, 2008.

CORTELETTI, Rafael. **Projeto Arqueológico Alto Canoas – PARACA**: um estudo da presença Jê no planalto catarinense. 2012. 342 f. Tese (doutorado) – Universidade de São Paulo - USP, São Paulo-SP: MAE/USP, 2012.

COVRE, Maria de Lourdes Manzini. **O que é cidadania**. São Paulo-SP: Editora Brasiliense, 1991.

CRIANÇAS morrem atingidas no RS por rodado que se soltou de caminhão. **G1**, 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/transito/noticia/2015/10/criancas-morrem-atingidas-por-eixo-que-se-soltou-de-caminhao-no-rs.html>>. Acesso em: 20 set. 2018.

CRUZ, José Vieira da. O Uso Metodológico da História Oral: um Caminho para Pesquisa Histórica. **Fragmenta**: Revista científica, v. 05, p. 49-61, 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. São Paulo-SP: Claro Enigma, 2012.

ESPINDOLA, Haruf Salmen. Sociedade, natureza e território: contribuição para a história ambiental. In. NODARI, Eunice Sueli; KLUG, João. (org.). **História Ambiental e Migrações**. São Leopoldo-RS: Oikos Editora, 2012. p. 167-197.

_____. A problemática espacial e a história ambiental. **Revista de História Regional**. v. 20, n. 02, p. 343-374, 2015.

FALKEMBACH, Elza Maria Fonseca. Diário de campo: um instrumento de reflexão. **Contexto e Educação**. Universidade de Ijuí. Ano II, n. 07, p. 19-24, jul./set. 1987.

FERNANDES, Ricardo Cid; PIOVEZANA, Leonel. Perspectivas Kaingang sobre o direito territorial e ambiental no sul do Brasil. **Ambiente e Sociedade**. [online]. 2015, vol. 18, n. 02, p. 111-128. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2015000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 fev. 2018.

FREITAS, Ana Elisa de Castro; ROKÀG, Francisco dos Santos. O kujã e o sistema de medicina tradicional kaingang – “por uma política do respeito”: Relatório do II Encontro dos Kujã, Terra Indígena Kaingang Morro do Osso, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. **Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)**, Pelotas-RS, v. 04, n. 07/08, p. 201-239, ago./dez. 2007. Disponível em: <http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/viewFile/1190/984>. Acesso em: 25 out. 2018.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Mairi Revisitada: A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi**. São Paulo-SP: NHII-USP/FAPESP. 92 p. 1993.

_____. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany. (org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza**. O Desafio das Sobreposições territoriais. São Paulo-SP, Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro-RJ: Zahar, 1978.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes** – o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1987.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo-SP: Atlas, 2008.

GODOY, Arlinda Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. São Paulo-SP: **Rev. adm. Empresas**, v. 35, n. 02, p. 57-63, 1995.

GONÇALVES, Jaci Rocha. **Relatório final antropologia na área de duplicação da BR 386, Triunfo, Tabai, Taquari, Fazenda Vila Nova, Bom Retiro do Sul e Estrela – RS Aldeia Kaingang TI Estrela**. Tubarão-SC: Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL – 2008.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização: Do “fim dos Territórios” à Multiterritorialidade**. Rio de Janeiro-RJ: Bertrand Brasil, 2004.

_____. Da desterritorialização à multiterritorialidade. In: **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**. Universidade de São Paulo - USP, 2005.

_____. Território e multiterritorialidade: Um debate. **GEOgraphia**. ano IX, n. 17, p. 19-46, 2007.

HOBBSBAWM, Eric John Ernest. **A Era das Revoluções**. Rio de Janeiro-RJ: Paz e Terra, [1977] 2014.

HOLZER, Werther. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. **Revista Território**, ano II, n. 03, jul./dez. 1997.

INVERNIZZI, Marina; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. **Protagonismo feminino na Terra Indígena Pó Nãnh Mág em Farroupilha/RS**. Anais do XIII Encontro Estadual de História da ANPUH – RS: Ensino, Direitos e Democracia, Santa Cruz do Sul-RS, p. 01-14, 2016. Disponível em: <http://www.eeh2016.anpuh-rs.org.br/resources/anais/46/1469557269_ARQUIVO_Textocompleto-MarinaInvernizzi.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2018.

KERLINGER, Fred Nichols. **Metodologia de Pesquisa em Ciências Sociais: Um Tratamento Conceitual**. São Paulo-SP: EPU, [1979] 2007.

KRESÓ, Pedro Alves de Assis. Culto aos Mortos. In. NOTZOLD, Ana Lúcia Vulfe (org.). **O Ciclo da Vida Kaingang**. Florianópolis-SC: UFSC, 2004. p. 73-80.

KREUTZ, Marcos Rogério. **Movimentações de populações Guarani, séculos XIII ao XVIII** – Bacia Hidrográfica do Rio Taquari, Rio Grande do Sul. 2016. 330 f. Tese (Doutorado) – Curso de Ambiente e Desenvolvimento, Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES, Lajeado, 12 jan. 2016.

KREUTZ, Marcos Rogério; MACHADO, Neli Teresinha Galarce. **O povoamento do Vale do Taquari, Rio Grande do Sul**. Lajeado-RS: Editora da UNIVATES, 2017.

LAPPE, Emeli. **Espacialidades sociais e territoriais Kaingang: Terras Indígenas Foxá e Por Fi Gá em contextos urbanos dos Rios Taquari-Antas e Sinos**. 2015. 207 f. Dissertação (mestrado) – Curso de Ambiente e Desenvolvimento, Centro Universitário UNIVATES, Lajeado-RS, 18 dez. 2015.

LAPPE, Emeli; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Um Estudo sobre Indígenas Kaingang em Áreas Urbanas no Rio Grande do Sul. **História e-História**. Campinas-SP, set. 2013. Disponível em: <<http://historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=246>> Acesso em: 27 set. 2013.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808–1889). **Pesquisas**. Antropologia n. 56. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas/UNISINOS, 2000.

_____. **Guaíba no Contexto Histórico-Arqueológico do Rio Grande do Sul**. Canoas-RS: La Salle, 2002.

_____. Fronteiras geográficas, étnicas e cultural envolvendo os Kaingang e suas lideranças no sul do Brasil – (1889-1930). **Instituto Anchieta de Pesquisas. Antropologia**, São Leopoldo-RS: Unisinos, n. 64, 343 p. 2007a.

_____. Estudos de casos envolvendo os Kaingang e suas relações com as Companhias Ferroviárias no Sul do Brasil. In: **VII RAM – UFRGS**. Porto Alegre-RS, 2007b, 21 p.

_____. Os Kainganges: Momentos de Historicidade Indígenas. In. BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau. (org.). **Povos indígenas - Volume 5**. Passo Fundo-

RS: Méritos Editora, 2009. p. 81-108. (Coleção: História Geral do Rio Grande do Sul).

LEITE, Adriana Figueira. O Lugar: Duas Acepções Geográficas. **Anuário do Instituto de Geociências – UFRJ**, n. 21, p. 9-20, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. **O humanismo do outro homem**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

LIBERMANN, Zelig. Tempo, memória e ressignificação. **Revista brasileira de Psicoterapia**. v. 15, n. 03, p. 83-90, 2014.

LITTLE, Paul Eliot. Espaço, Memória e Migração. Por uma Teoria de Reterritorialização. Textos de História. Brasília-DF: **Revista de Pós-Graduação em História da UNB**, v. 02 n. 04, p. 5-25, 1994.

_____. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por Uma Antropologia da Territorialidade. **Série Antropologia**, Brasília-DF, n. 322, DAN/UnB, 2002.

MABILDE, Pierre François Alphonse. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da província do Rio Grande do Sul – 1836-1866**. São Paulo-SP, IBRASA, 1983.

MACHADO, Meline Cabral. **Mapeamento cultural e gestão territorial de terras indígenas: O uso dos etnomapas**. 2014, 120 f. Dissertação (mestrado) - Pós-graduação em Geografia, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2014. Disponível em: < <http://repositorio.unb.br/handle/10482/17388>>. Acesso em: 03 mai. 2018.

MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental. In. CASTRO, Celso. **Textos Básicos de Antropologia – Cem Anos de Tradição: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e Outros**. Rio de Janeiro-RJ: Zahar, 2016. p. 94-133.

MARCON, Telmo; MACIEL, Elizabeth Nunes. O Serviço de Proteção ao Índio. In. MARCON, Telmo. **A Trajetória Kaingang no Sul do Brasil**. Passo Fundo-RS: Ed. Universidade de Passo Fundo, 1994. p. 47-92.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo-SP: HUCITEC, 1997.

METRAUX, Alfred. The Caingang. In. **Handbook of the South American Indians**. Washington-EUA: Government of United States, 1946.

MORAES, Roque. Análise de conteúdo. **Revista Educação**, Porto Alegre-RS, v. 22, n. 37, p. 7-32, 1999.

MORAIS, Vanessa Sousa; BETHONICO, Maria Barbara de Magalhães; REPETTO, Maxim. Mapeamento Participativo e Gestão do Território da Comunidade Indígena Ilha. In: XV Encuentro de Geógrafos de América Latina, 2015, Havana. **Anais XV Encuentro de Geógrafos de América Latina**, 2015. Disponível em: < <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal15/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/15.pdf>>. Acesso em: 21 mar. 2018.

MOTA, Lúcio Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e linguística. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (orgs.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. UEL, 2004. p. 3-16.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970 – 1990)**. São Paulo-SP: Paulinas, 2012.

NASCIMENTO, Lília Maris. Indígenas deverão ter espaço para vender artesanato. **Jornal Ibiá**, 2017. Disponível em: <<http://jornalibia.com.br/destaque/indigenas-deverao-ter-espaco-para-vender-artesanato/>> Acesso em: 10 ago. 2018.

NOELLI, Francisco Silva. A ocupação humana no sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas 1872-2000. **Revista USP**, São Paulo-SP, n.44, p. 218-269, dez./fev. 1999/2000.

NOELLI, Francisco Silva; SOUZA, Jonas Gregório de. Novas perspectivas para a cartografia arqueológica Jê no Brasil meridional. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 12, n. 01, p. 57-84, jan./abr. 2017.

NONNENMACHER, Marisa Schneider. **Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul (Século XIX)**. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 2000.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. (org.) **Ouvir Memórias, Contar Histórias: Mitos e Lendas Kaingang**. Santa Maria-RS: Ed. Pallotti, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo-SP: Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. **A crise do indigenismo**. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1988.

PAES. Vanderléia Leite Mussi. Educação indígena: a História oral como processo de reafirmação de identidade étnica dos índios Terena. **Série-Estudos** – Periódico do Mestrando em Educação da UCDB, Campo Grande-MS, n. 15, p. 139-150, jan./jun. 2003.

PEREIRA, Gilson Ricardo de Medeiros; CATANI, Afrânio Mendes. Espaço social e espaço simbólico: introdução a uma topologia social. **Perspectiva**. Florianópolis-SC, v. 20, n. especial, p. 107-120, jul./dez. 2002.

PIAGET, Jean. **O nascimento da inteligência na criança**. Lisboa-POR: Plural, 1971.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro-RJ, v. 05, n. 10, p. 200-215, jul. 1992. ISSN 2178-1494. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>>. Acesso em: 08 abr. 2018.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Proj. História**. São Paulo-SP, v. 14, fev. 1997.

PRESTES, Fabiane da Silva. **O bem viver Kaingang: as conexões entre os princípios da teoria do *buen vivir* e os saberes tradicionais que orientam o seu modo de ser**. 2018. 279 f. tese (Doutorado) – Curso de Ambiente e Desenvolvimento, Centro Universitário UNIVATES, Lajeado, 12 de jul. 2018.

RAMBO, Balduino. **A fisionomia do Rio Grande do Sul** – Ensaio de monografia natural. São Leopoldo-RS: Ed. Unisinos, [1956] 2000.

RAMOS, Aluísio Wellichan. Espaço-tempo na cidade de São Paulo: historicidade e espacialidade do “bairro” da água branca. **Revista do Departamento de Geografia** – Departamento de Geografia da FFLCH-USP, São Paulo-SP, n. 01, p. 65-75, 1982.

RIBEIRO, Pedro Augusto Mentz; KLAMT, Sérgio Célio; BUCHAIM, Joaquim Jorge Silveira; RIBEIRO, Catharina Torrano. Levantamentos arqueológicos na encosta do planalto entre o vale dos rios Taquari e Caí, RS, Brasil. **Revista do CEPA**, Santa Cruz do Sul-RS, v. 16, n. 19, p. 49-89, 1989.

RODRIGUES, Cíntia Régia. As populações indígenas e o Estado nacional pós-ditadura militar. São Leopoldo-RS: **História Unisinos**, v. 09, n. 03, p.240-245, 2005.

_____. A política indigenista entre o império e os primórdios da República: os nativos no Rio Grande do Sul. **Revista Territórios e Fronteiras**, v. 01 n. 02 p. 146-164, jul./dez. 2008.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. O território Xamânico Kaingang vinculado às Bacias Hidrográficas e à Floresta de Araucária. **Cadernos do LEPAARQ**, v. 02, n. 04, p.101-117, 2005.

ROSA, Alexandre Nunes da. **Estudo de impacto ambiental das obras de duplicação da rodovia BR-386/RS trecho: Entr BR-158(A) (Div SC/RS) – Entr BR-116 (B)/290 (Porto Alegre), subtrecho: Entr BR-453/RS-130 (P/ Lajeado) – Entr BR-287(A) (Tabaí), Segmento: Km 350,8 – Km 386,0, Com 35,2 Km de extensão**. Brasília-DF: DNIT, 2009.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I). **Mana**, Rio de Janeiro-RJ, v. 03, n. 01, p. 41-73, 1997a. Disponível em: <
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002>. Acesso em: 10 jan. 2017.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte II). **Mana**, Rio de Janeiro-RJ, v. 03, n. 02, p. 103-150, 1997b. Disponível em: <
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200004>. Acesso em: 10 jan. 2017.

SANTOS, Ana Maria Smith. **História oral e etnografia: Convergências e contribuições em uma pesquisa sobre o Outro e suas demandas de políticas públicas em Breves-PA**. In: XIII Encontro Nacional de História Oral, 2016, Porto Alegre-RS. Anais do XIII Encontro Nacional de História Oral. 2016a.

SANTOS, Daniel Martins dos. **Elaboração de mapa base das bacias hidrográficas do Rio Grande Sul a partir do Software ArcGIS**. Lajeado-RS, 2016b.

SANTOS, Jucélia Bispo dos. Território, Direito e Identidade: uma análise da comunidade quilombola da Olaria em Irará, Bahia. **Antíteses**, v. 03, n. 05, jan./jun. de 2010, p. 221-245.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. São Paulo-SP, EDUSP, [1996] 2008.

SCIREA, Bruna. Acidente com caminhão mata uma criança e duas adolescentes no Vale do Taquari. **Zero Hora**, 2015. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2015/10/acidente-com-caminhao-mata-uma-crianca-e-duas-adolescentes-no-vale-do-taquari-4881484.html>>. Acesso em: 20 de set. de 2018.

SIMONIAN, Ligia Teresinha Lopes. Política anti-indígena de Leonel de Moura Brizola. In. BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau. (org.). **Povos indígenas - Volume 5**. Passo Fundo-RS: Méritos Editora, 2009. p. 469-496. (Coleção: História Geral do Rio Grande do Sul).

SEEGER, Anthony; CASTRO, Eduardo B. Viveiros. Terras e Territórios Indígenas no Brasil. **Encontros com a Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro-RS, 1979. p.101-109.

SIDEKUM, Antônio. Alteridade e interculturalidade. In_____. (org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí-RS: Ed. Unijuí, 2003, p. 233-295.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn da. **Territorialidade Kaingang**: um estudo da aldeia Kaingang Linha Glória, Estrela –RS. 2011. 125 f. Monografia (Graduação em História) – Curso de Licenciatura em História, Centro Universitário UNIVATES, Lajeado-RS, 2011.

_____. **“Eles viram que o índio tem poder, né!”** O protagonismo Kaingang da terra indígena Jam ã Tỹ Tãnh/Estrela diante do avanço desenvolvimentista de uma frente pioneira. 2016. 257 f. dissertação (Mestrado) – Curso de Ambiente e Desenvolvimento, Centro Universitário UNIVATES, Lajeado-RS, 19 de dez. 2016.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn da; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. A História dos Kaingang da Terra Indígena Linha Glória, Estrela, Rio Grande do Sul/Brasil: Sentidos de sua (Re)Territorialidade. **Soc. & Nat.**, Uberlândia-MG, ano XXIV, n. 03, p. 435-448. set/dez. 2012. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/sociedadennatureza/article/view/15008>>. Acesso em: 16 nov. 2017

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo-SP: Contexto, 2015.

SILVA, Sérgio Batista. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre-RS, ano VIII, n. 18, p. 189-209, dez. 2002.

SOUZA, Edevaldo Aparecido; PEDON, Nelson Rodrigo. Território e identidade. **Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros – AGB** Seção Três Lagoas-MS UFMS/CPTL/DCH/GEOGRAFIA , Três Lagoas-MS, ano IV, v. 01, n. 06,

nov. 2007, p. 126-148. Disponível em: <http://www.ceul.ufms.br/revista-geo/artigo6EdevaldoS._e_NelsonP..pdf> Acesso em: 03 out. 2011.

STANISKI, Adelita; KUNDLATSCH, Cesar Augusto; PIREHOWSKI, Dariane. O Conceito de lugar e Suas Diferentes Abordagens. **Unioeste**, v. 09, n. 11, p. 01-19, 2014. Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/pgeografica/article/view/11154/8417>>. Acesso em: 13 abr. 2018.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América** – A Questão do Outro. São Paulo-SP, Martins Fontes, [1983] 2011.

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em movimento**. 1995. 348 f. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia, Universidade de São Paulo - USP, São Paulo-SP. 1995.

_____. Homem e Natureza na Bacia do Tibagi. In. TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELI, Francisco Silva. (org.). **Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina-PR: Eduep, 2004. p. 145-197.

_____. **Considerações etnológicas a partir de dois conceitos Kaingang: GA e KRI**. VI reunião de antropologia del mercosur. Montevideo, Uruguay – 16 al 18 de novembro de 2005. p.1-17.

_____. Reflexões sobre a territorialidade Kaingang e a importância da inter-trans-disciplinaridade. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, n. 27, p. 121-134, 2016.

TOMMASINO, Kimiye; ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Territórios e territorialidades Kaingang: A reinvenção dos espaços e das formas de sobrevivência após a conquista**. Dossiê – Estudos sobre as sociedades Jê (Kaingang e Xokleng) no sul do Brasil. v. 19 n. 02 p. 18. 2014.

TOMMASINO, Kimiye; CABRAL JUNIOR, Vilson Antônio; CAPUCCI, J.M.R. **Identificação das famílias kaingang residentes na cidade de Chapecó**. FUNAI-DAF/MJ, Brasília-DF. Datilografado. 1998.

TUAN, Yi-Fi. Espaço, Tempo, Lugar: Um Arcabouço Humanista. **Geograficidade**, v. 01, n. 01, 2011. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4020648>>. Acesso em: 26 fev. 2018.

TURATTI, Luciana. Cidadania Ambiental: Participação política além das fronteiras. In. GORCZEWSKI, Clovis. (org.) **Direitos humanos e participação política**. Porto Alegre-RS: Imprensa Livre, 2010. p. 49-74.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer Etnografia para os Antropólogos. **Ponto Urbe (Online)**, n. 11, p. 01-14, 2012. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/300>> Acesso em: 18 ago. 2017.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In. KI-ZERBO, Joseph (org.). **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília-DF: UNESCO, 2010. p. 139-166.

VEDOY, Moisés Ilair Blum. **Contatos Interétnicos: Sesmeiros, fazendeiros, imigrantes alemães e indígenas Kaingang em territórios das bacias hidrográficas do Taquari-Antas e Caí**. 2015. 100 f. Monografia (graduação) – Curso de Licenciatura em História, Centro Universitário UNIVATES, Lajeado-RS, 2015.

VEIGA, Juracilda. Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. In. TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELI, Francisco Silva. (org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina-PR: Eduel, 2004. p.145-197.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose** – antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar Editor, 1994.

WIESEMANN, Ursula. Os dialetos da língua Kaingáng e Xoklém. **Arquivos de Anatomia e Antropologia**, ano III, n. 3, p. 197-217, 1978.

WOLF, Sidnei. **Paisagens e sistemas de assentamento: Um estudo sobre a ocupação humana pré-colonial na bacia hidrográfica do rio Forqueta\RS**.2012. 180 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Ambiente e Desenvolvimento, Centro Universitário UNIVATES, Lajeado-RS, 2012.

_____. **Arqueologia Jê no Alto Forqueta/RS e Guaporé/RS: um novo cenário para um antigo contexto**. 2016. 353 f. Tese (doutorado) – Curso de Ambiente e Desenvolvimento, Centro Universitário UNIVATES, Lajeado-RS, 20 dez. 2016.

ZHOURI, Andrea; OLIVEIRA, Raquel. Quando o lugar resiste ao espaço: colonialidade, modernidade e processos de territorialização. In: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens (org.). **Desenvolvimento e conflitos ambientais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 439-462.

ŽIŽEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In. _____. (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro-RJ: Contraponto, 1996. p. 07-38.

_____. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. São Paulo-SP: Boitempo, 2011.

_____. Political correctness is a more dangerous form of totalitarianism. **Big Think**, 2015. Disponível em: <<https://bigthink.com/videos/slavoj-zizek-political-correctness-is-fake>>. Acesso em: 06 ago. 2018.

ZWETSCH, Roberto Ervino. Kaingang: Os Limites do Desenvolvimento. In. PREZIA, Benedito. et al. **Kaingang, confronto cultural e identidade étnica**. Piracicaba-SP: Unimep, 1994. p. 15-58.

APÊNDICES

APÊNDICE A - TERMO DE ANUÊNCIA PRÉVIA (TAP)

Neste documento solicitamos a Terra Indígena _____ autorização para que os Kaingang sejam sujeitos da pesquisa intitulada _____, vinculada ao mestrado do programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento da Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES de Lajeado/RS. Portanto, considerando a realidade Kaingang, esta pesquisa pretende contribuir com informações para as comunidades indígenas que farão parte da pesquisa, para a academia e a sociedade em geral, contemplando questões tais como história, cultura, natureza, territorialidade e etnicidade.

Os instrumentos de pesquisa, mediante a autorização da liderança, será a aplicação de entrevistas semidirigidas com os sujeitos integrantes desta comunidade Kaingang, de forma individual e, dependendo do interesse dos indígenas, outras perguntas poderão ser acrescentadas. Intenciona-se ainda realizar registros fotográficos e elaborar diário de campo das visitas realizadas. As entrevistas serão gravadas e transcritas e as informações nelas presentes, assim como nos diários de campos e registros fotográficos, serão utilizadas apenas para os fins da pesquisa e divulgação científica. Será garantido também:

- Receber resposta a qualquer dúvida ou questionamento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa;
- Remover seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo;

- Ao final da pesquisa receber um exemplar ou mais do trabalho produzido.

A referida pesquisa será desenvolvida por _____, aluno (a) regularmente matriculado no Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento da Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES/RS. Tem como Orientador o Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

Eu, liderança da Terra Indígena _____, declaro que tenho conhecimento e autorizo a execução do projeto de pesquisa em nossa comunidade Kaingang.

Antecipadamente agradecemos pela contribuição com a comunidade científica por meio da colaboração com o processo de pesquisa.

Liderança da Terra Indígena *Pó Mág*

Jonathan Busolli - Mestrando no PPGAD

APÊNDICE B: Roteiro de entrevista semidirigida do Projeto de Extensão “História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia hidrográfica Taquari-Antas” e Projeto de Pesquisa “Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais” com os indígenas Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág*.

Bloco 1: Territórios Kaingang

Bloco 2: Cultura e tradições

Bloco 3: Sustentabilidade

Bloco 4: Políticas públicas

Bloco 5: Relação com o espaço

APÊNDICE C: Roteiro de entrevista dirigida do Projeto de Extensão “História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia hidrográfica Taquari-Antas” e Projeto de Pesquisa “Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais” com os não indígenas.

Bloco 1: Acesso à saúde

- 1) Como se dá a relação entre a comunidade indígena e os gestores da saúde no município de Tabaí?
- 2) Há verbas disponibilizadas pelo Ministério da Saúde, ou pela Secretária Estadual da Saúde para o município especificamente destinada à comunidade indígena?
- 3) Qual o local onde ocorre o atendimento de saúde da comunidade indígena Kaingang?
- 4) Qual a periodicidade dos atendimentos? Quem os atende?
- 5) Quais os principais motivos que levam os indígenas a procurar atendimentos de saúde?
- 6) Quais as doenças mais frequentes nos indígenas?

Bloco 2: Escolas

- 1) Quantas são as escolas indígenas no vale do Taquari?
- 2) A categoria “escola indígena” existe oficialmente no sistema de ensino do estado?
- 3) As escolas existentes na região são exclusivas para indígenas?
- 4) As escolas possuem Projeto Político-Pedagógico?
- 5) É utilizado um currículo diferenciado, adaptado aos contextos socioculturais das comunidades indígenas? Se sim, os professores indígenas participaram da elaboração do currículo diferenciado intercultural?
- 6) É oferecida educação bilíngue e intercultural na escola?

Bloco 4: Recursos

- 1) Existem normatizações no estado que tratem propriamente da educação escolar indígena?
- 2) Existe Plano Estadual de Educação específico para as escolas indígenas?
- 3) O apoio técnico e financeiro prestado pelo MEC para a implementação da educação escolar indígena tem sido satisfatório?
- 4) De onde vem os recursos destinados ao atendimento de saúde da comunidade Kaingang?
- 5) Sabemos que há escolas indígenas não regularizadas no vale do Taquari. Desse modo, como anda o processo de regularização?

Bloco 5: Infraestrutura

- 1) Os prédios escolares, quando existentes, estão de acordo com as características culturais da comunidade indígena atendida?
- 2) As escolas possuem biblioteca? Há acesso à internet para os alunos? Existem projetos nesse sentido?
- 3) As casas construídas seguem um projeto específico?
- 4) As medidas compensatórias relacionadas às obras da BR 386 indicam que as comunidades devam receber um caminhão e um centro cultural. Qual o andamento desta demanda?

Bloco 6: Relação dos Kaingang com a sociedade envolvente

- 1) Há algum relato de conflitos envolvendo a comunidade Kaingang e a sociedade envolvente?
- 2) Como os Kaingang são recebidos nos espaços não indígenas?
- 3) Pode-se dizer que a comunidade Kaingang está integrada a sociedade não indígena envolvente?

APÊNDICE D - Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE) para os indígenas

Eu _____, aceito participar com fornecimento de informações para o Projeto de Extensão “História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia hidrográfica Taquari-Antas” e Projeto de Pesquisa “Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais” vinculados, respectivamente as atividades e pesquisas do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, da Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES de Lajeado/RS. O projeto considerando a realidade Kaingang, tem o objetivo de estudar a territorialidade Kaingang em espaços da Terra Indígena *Pó Mág*.

As atividades e pesquisas são realizadas pela equipe composta de alunos de Curso de Graduação, de Mestrado e Doutorado da Universidade do Vale do Taquari – UNIVATES vinculados ao projeto em questão e orientadas pelo Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

O instrumento de coleta de informações, mediante a autorização da liderança e demais indígenas que a comunidade desejar, será a aplicação de entrevistas que posteriormente serão transcritas, composta de roteiro de entrevista semidirigida de questões temática com os integrantes desta comunidade Kaingang, de forma individual e/ou coletiva e, dependendo do interesse dos indígenas, outras temáticas poderão ser acrescentadas. Intenciona-se ainda realizar registros fotográficos e elaborar diário de campo das visitas realizadas.

Será garantido aos interlocutores:

- Receber resposta a qualquer dúvida ou questionamento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa;
- Poder retirar seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo;

- A comunidade no final da pesquisa receberá um exemplar do trabalho produzido.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre Esclarecido declaro como interlocutor (a) a concordância em participar desta pesquisa e de uma possível continuidade da mesma, após ser informado de forma clara e detalhada sobre os propósitos e justificativas do projeto, bem como dos procedimentos relacionados ao levantamento dos dados. A participação dar-se-á através de informações que serão fornecidas no momento das visitas previamente agendadas onde serão realizadas entrevistas gravadas, diários de campo, registros fotográficos e fílmicos.

Estou ciente que o único possível desconforto será o tempo que disponibilizarei para a realização do levantamento dos dados e que poderei solicitar esclarecimentos antes e durante o curso da pesquisa, tendo a liberdade de recusar-me a participar ou de retirar o meu consentimento a qualquer momento.

Minha participação é feita por um ato voluntário, o que me deixa ciente de que a pesquisa não me trará qualquer apoio financeiro, dano ou despesa e que as informações contidas nas entrevistas, nos diários de campos, registros fotográficos e fílmicos e os resultados do estudo podem ser utilizados para fins de publicação e divulgação em eventos e revistas científicas, tendo a garantia de sigilo que assegure a privacidade.

Este termo será assinado em duas vias, sendo que uma ficará com o (a) interlocutor (a) e a outra em posse do pesquisador.

Data: / /

Nome dos (a) interlocutor (a)

Assinatura do (a) interlocutor (a)

Nome dos (a) entrevistador (a)

Assinatura do (a) entrevistador (a)

APÊNDICE D - Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE) para os não indígenas

Eu _____, aceito participar com fornecimento de informações para o Projeto de Extensão “História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia hidrográfica Taquari-Antas” e Projeto de Pesquisa “Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais”, vinculados, respectivamente as atividades e pesquisas do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, da Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES de Lajeado/RS. O projeto considerando a realidade Kaingang, tem o objetivo de estudar a territorialidade Kaingang em espaços da Terra Indígena *Pó Mág*.

As atividades e pesquisas são realizadas pela equipe composta de alunos de Curso de Graduação, de Mestrado e Doutorado da Universidade do Vale do Taquari – UNIVATES vinculados ao projeto em questão e orientadas pelo Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

O instrumento de coleta de informações, mediante a autorização do interlocutor, será a aplicação de entrevistas que posteriormente serão transcritas, composta de roteiro de entrevista dirigida de questões temática de forma individual.

Será garantido aos interlocutores:

- Receber resposta a qualquer dúvida ou questionamento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa;
- Poder retirar seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo;

Pelo presente Termo de Consentimento Livre Esclarecido declaro como interlocutor (a) a concordância em participar desta pesquisa e de uma possível continuidade da mesma, após ser informado de forma clara e detalhada sobre os propósitos e justificativas do projeto, bem como dos procedimentos relacionados ao levantamento dos dados. A participação dar-se-á através de informações que serão

fornecidas no momento das visitas previamente agendas onde serão realizadas entrevistas gravadas, diários de campo, registros fotográficos e fílmicos.

Estou ciente que o único possível desconforto será o tempo que disponibilizarei para a realização do levantamento dos dados e que poderei solicitar esclarecimentos antes e durante o curso da pesquisa, tendo a liberdade de recusar-me a participar ou de retirar o meu consentimento a qualquer momento.

Minha participação é feita por um ato voluntário, o que me deixa ciente de que a pesquisa não me trará qualquer apoio financeiro, dano ou despesa e que as informações contidas nas entrevistas, nos diários de campos, registros fotográficos e fílmicos e os resultados do estudo podem ser utilizados para fins de publicação e divulgação em eventos e revistas científicas, tendo a garantia de sigilo que assegure a privacidade.

Este termo será assinado em duas vias, sendo que uma ficará com o (a) interlocutor (a) e a outra em posse do pesquisador.

Data: / /

Nome dos (a) interlocutor (a)

Assinatura do (a) interlocutor (a)

Nome dos (a) entrevistador (a)

Assinatura do (a) entrevistador (a)